N° 6 1959 Juin

NOUVELLE
REVUE THEOLOGIQUE

La conception johannique de la foi

Lorsqu'on interroge les écrits johanniques sur la nature de l'acte de foi on leur pose presque toujours, implicitement ou non, les mêmes questions. En quoi cet acte est-il raisonnable? libre? surnaturel? Comment préciser les relations de ces « éléments constitutifs »?

Le Père Huby, par exemple, sous-titrait une étude sur ce sujet en ces termes : « La foi : sa nature et ses éléments constitutifs, intelligence, volonté, grâce [1] ». L'exégète anglican C. H. Dodd, dans le chapitre du grand ouvrage sur le 4e évangile qu'il consacre à la notion de foi, semble à première vue suivre une autre voie. Il s'efforce de la situer par rapport aux conceptions courantes, non chrétiennes, de l'époque. Mais en réalité la problématique reste foncièrement la même. La seule différence est qu'elle s'applique d'abord aux textes grecs, profanes ou religieux, païens ou juifs, en fonction desquels on va présenter Jean. Il s'agit toujours de savoir si le verbe πιστεύειν connote d'abord une nuance « intellectuelle » ou « morale » et laquelle prédomine là où ces éléments fusionnent [2]. Et l'on pourrait multiplier les exemples.

Cette problématique a bien des avantages. Familière à la plupart des esprits occidentaux, au moins pour ce qui concerne les rapports de l'intelligence et de la volonté sinon ceux de la nature et de la grâce, elle clarifie beaucoup de textes obscurs et apprivoise quelquefois les plus rébarbatifs. Sans doute est-il nécessaire, pour en user avec profit, de posséder un sens suffisamment développé de l'analogie. Ceci supposé, on ne voit pas pourquoi il faudrait renoncer aux catégories mentales qu'elle suppose, encore moins la remplacer, comme le fait Bultmann, par celles de la philosophie d'Heidegger [3]!

1. J. Huby, *Le Discours après la Cène*, Paris, 1942, p. 132.
2. C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, 1953, pp. 179-186.
3. Cfr R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tubingue, 1951, pp. 349-439.

Reste pourtant un inconvénient et de taille : c'est un fait que ces catégories si commodes ne sont pas celles du 4e évangile. Jean enseigne une vérité absolument nouvelle par rapport à toutes les philosophies et toutes les religions, anciennes ou modernes : l'événement du Verbe fait chair en Jésus. Est-il étonnant qu'il comprenne et présente l'acte de foi, relation de l'homme à Jésus, d'une manière originale? Des études de vocabulaire ont montré avec précision comment cette nouveauté se traduit dans l'usage du verbe πιστεύειν. On sait par exemple que l'expression πιστεύειν εἰς, si chère au 4e évangile est inusitée aussi bien dans le grec classique que dans les LXX. Mais il faut aller au-delà de cette question de mots : C'est vraiment l'univers mental de Jean qui est original et donc toute sa problématique de l'acte de foi.

Dans ces conditions il peut être intéressant, pour analyser la conception johannique de la foi, d'oublier provisoirement, par méthode, les catégories classiques du « moral », du « raisonnable » et du « surnaturel » et d'entrer le plus profondément possible dans l'univers mental du Disciple que Jésus aimait. Or, à qui tente ainsi d'expliquer Jean par Jean l'acte de foi semble correspondre à trois attitudes fondamentales qu'on pourrait appeler, en suivant d'assez près le vocabulaire lui-même, les catégories de l'accueil, de la démarche et du triomphe.

*
* *

Observation courante : dans le 4e évangile πιστεύειν et λαμβάνειν sont souvent synonymes. Croire c'est recevoir. Ce mot banal a certes d'autres sens, plus ordinaires, et cette polyvalence est parfois intentionnelle, mais celui qui nous intéresse est incontestable : « à tous ceux qui l'ont reçu... à ceux qui ont cru en son Nom » (1, 12; cfr 3, 11, 32, 33; 5, 43; 13, 20; 12, 48; 17, 8). Cette synonymie correspond à une conviction profonde de l'auteur. Le 4e évangile montre constamment et de multiples façons que l'acte de foi suppose une attitude de réceptivité, d'ouverture, de docilité. Il s'agit d'accueillir une lumière autre que la lumière des hommes, une Réalité autre que la réalité humaine de la « chair » et de l'« en-bas ». Mais cette Réalité, quelle est-elle? C'est en même temps, inséparablement, une Personne et un Message.

« Croire », pour Jean, c'est « recevoir » quelqu'un, un homme bien concret (« vous ne *me* recevez pas », 5, 43), en tant qu'Il révèle et par là sauve, en tant qu'il « illumine », « vivifie », « conduit », « sau-

ve », « sanctifie », etc. Plus précisément lorsqu'on « reçoit » ou « entend » les « paroles », le « témoignage » (cfr 3, 11, 32, 33; 12, 48), c'est encore Lui-même que l'on reçoit car ce « témoignage » et ces « paroles » ne sont pas de pures notions mais une Réalité vivante, un Acte vivifiant (5, 24; 6, 63, 68; 8, 51), libérateur (8, 31 : « la vérité vous fera libres »), purifiant (15, 3 : « vous êtes purs grâce à ma parole »), sanctifiant (17, 17 : « consacre-les dans la vérité, ta parole est vérité), salvifique (12, 47).

Les expressions littéraires de ce fait ont été relevées par Bultmann. La première est le caractère pratiquement interchangeable, en quelques versets, des substantifs « parole » et « œuvre » (ῥῆμα et ἔργον), des verbes « faire » et « dire » (ποιεῖν et λαλεῖν, cfr 5, 19, 36; 17, 8, 14; 8, 28; 14, 10; 15, 22, 24) : pour Jean la « parole » est « acte ». Mais inversement l'« œuvre » de Jésus est « parole », *verbum visibile*, ou si l'on préfère, « signe » (σημεῖον). D'où cette autre remarque littéraire non moins suggestive sur laquelle Bultmann insiste fortement : « voir » (ὁρᾶν, θεωρεῖν, θεᾶσθαι) peut être synonyme d'« entendre » (ἀκούειν) et ces deux verbes peuvent l'être de « connaître » et de « recevoir » au sens de « croire » (cfr 12, 44, 48; 14, 9, 10, 17; 1, 11-14; 1 Jn 1, 1-3, etc.). On notera enfin que ce que Jean dit de la « parole » de Jésus, il le dit équivalemment de sa « personne » : Comme Jésus (14, 6; 11, 25), la parole est Vie et Vérité (6, 63; 17, 17); comme Lui, elle juge (5, 22, 27 et 12, 48) et doit être accueillie (1, 12; 3, 11, 32; 5, 43; 12, 48; 17, 8). On « demeure » en elle (8, 31) comme en Lui (15, 4, 7). Le Prologue nous donne la raison ultime de ces équivalences : Jésus est le Verbe.

Ainsi l'acte de foi ne peut-il pas être compris comme un acte purement intellectuel. Croire c'est s'ouvrir à Celui dont l'activité incessante (cfr 5, 17) révèle et sauve; c'est au fond accomplir un acte de pauvreté au sens biblique. Le croyant reconnaît, par le fait même qu'il croit, son indigence, son besoin de salut. En consentant à « recevoir » de Jésus, et de Lui seul, Lumière, Vie, Liberté, Sainteté, il avoue qu'il est dans les ténèbres, la mort, l'esclavage, le péché...

C'est justement parce que le « monde » (au sens péjoratif) et les « juifs » (en tant qu'ils représentent l'incrédulité) croient posséder tous ces biens qu'« ils ne reçoivent pas » (1, 11; 5, 43, etc.) Jésus. Comment pourraient-ils accueillir le libérateur : ils se croient libres : « nous n'avons jamais été esclaves. Comment peux-tu dire : vous deviendrez libres? » (8, 33). Comment pourraient-ils reconnaître « la gloire qui vient du seul Dieu » : ils ont leur propre « gloire » (5, 44), comme ils ont leur « paix » (14, 27), en un mot « leur bien » (ἴδιον) qu'ils « aiment » (cfr 15, 19). Comment s'ouvriraient-ils au Révélateur, eux qui se sont fait une révélation à leur mesure par leur exé-

gèse propre de la Loi Mosaïque (5, 16; 7, 19, 24; 9, 28, 29; 12, 34), leur étude des Ecritures (« Etudie, tu verras que de Galilée il ne surgit pas de prophète », 7, 49-52), leur réflexion sur l'histoire (« Abraham est mort, les prophètes sont morts... un démon te possède ! », 8, 52 sv.), leur conception bornée de l'avenir (« Le Christ quand il viendra, personne ne saura d'où Il est », 7, 27). Comment se laisseraient-ils « instruire », « enseigner par Dieu » (6, 45-46), ils croient « savoir » et « voir » (cfr 9). Pour se nourrir de ce « Pain » et s'abreuver de cette « Eau », il faut en avoir faim et soif. « Si quelqu'un a soif... »

On pourrait objecter que « les juifs » du 4e évangile ne sont pas fermés à toute révélation et à tout salut. Ils ne sont pas sans attente, sans espérance. Ils comptent sur la réalisation des promesses divines. Ils ont une certaine pauvreté, une certaine docilité à l'égard des Ecritures. Ils devraient donc être capables de « recevoir » le Révélateur Sauveur, de « croire » en Lui. Pourquoi ce refus? C'est qu'il y a docilité et docilité, réceptivité et réceptivité. Celle que requiert la foi va très loin. Elle atteint pour ainsi dire la racine même de l'être. C'est une sorte de pauvreté qu'on pourrait appeler ontologique ou existentielle.

Tel qu'il se présente en effet, l'Acte révélateur salvifique est, littéralement, inouï, tout à fait inattendu. En un certain sens (car il y a aussi continuité), il est autre, tout autre que ce qui était annoncé, prévu et prévisible. Il dépasse toute intelligence purement humaine (de « chair », dirait Jean, cfr 3, 6). Paul avait employé les mots de « scandale » et de « folie » pour qualifier cet aspect du « message » (1 Co 1, 22). Mais c'est directement à la Croix du Christ qu'il songeait. Pour Jean, qui s'intéresse davantage au Jésus historique, la pierre d'achoppement sur laquelle butent les incrédules, c'est d'abord l'Incarnation. Que l'événement salvifique décisif soit apporté par un homme visible, palpable, audible (cfr 1 Jn 1, 1 sv.) dont on connaît la famille et le lieu d'origine (6, 42), qu'un tel homme si semblable aux autres puisse être le Révélateur Sauveur ultime, que la Parole soit « chair », voilà qui est déconcertant, scandaleux, impossible. A vrai dire le « juif » n'oppose pas immédiatement une fin de non-recevoir aux prétentions inouïes de Jésus. Il est troublé, bouleversé, « stupéfait » (cfr 7, 15), trouble que manifestent les nombreux πῶς ; (« Comment?) du 4e évangile[4] : « Comment peut-il dire à présent : je suis descendu du ciel? N'est-il pas ce Jésus dont nous connaissions le père et la mère? » (6, 42; cfr 3, 9; 7, 15; 8, 33; 12, 34). Mais au lieu d'accepter, de surmonter ce trouble, ce bouleverse-

4. R. Bultmann, *op. cit.*, p. 379.

ment causé par l'irruption de l'insolite dans sa vie, épreuve libératrice d'où jaillirait la lumière, il l'écarte en se donnant une réponse, en s'enfermant dans sa logique propre, dans sa vue du monde et de l'histoire; il se rassure, il se forge une bonne conscience, une certaine « paix », une certaine « joie », « celle que donne le monde »... : « Nous savons d'où il est tandis que le Christ, quand il viendra, personne ne saura d'où il est » (7, 26). « Maintenant nous sommes sûrs qu'un démon le possède... » (8, 52). « Etudie, tu verras que de Galilée, il ne surgit pas de prophète » (7, 52). C'est exactement ce que Paul appelait la « sagesse du monde » (1 Co 1, 20). Une telle sagesse exclut la logique de Dieu, la logique de l'Esprit, mystérieuse et libre comme le vent « qui souffle où il veut » (3, 8).

Non, le « juif » du 4e évangile n'est pas sans espérance. Il est tendu vers la réalisation des promesses messianiques. Mais ce messianisme, il l'a restreint à sa mesure, il l'a trop humanisé. Son espérance est devenue une espérance « mondaine ». Le « pain » dont il a faim est un pain terrestre (6, 26-27). Le « roi » vers lequel il tourne son regard est un roi de ce monde (6, 15). La vie éternelle qu'il cherche est celle qu'il veut trouver dans les Ecritures (5, 39), c'est-à-dire qui doit tourner à sa propre gloire, la gloire de la nation (cfr 5, 44). S'il exclut la Nouveauté au nom même de son espérance, c'est au fond parce qu'il méconnaît le caractère Divin des promesses anciennes : « de la gloire qui vient du seul Dieu, vous n'avez nul souci » (5, 44). Le « juif », comme le « monde », a oublié que Dieu est le Tout-Autre, qu'il dépasse infiniment l'homme et toutes ses aspirations, qu'« il est plus grand que notre cœur » (1 Jn 3, 20), qu'il est « Esprit » et non « chair » (3, 6; 4, 24), d'« En-Haut » et non d'« En-Bas » (8, 23), du « ciel », de l'autre « monde » (3, 23; 6, 33; 8, 23, etc.). C'est pour cela qu'il ne surmonte pas la scandaleuse originalité de l'événement messianique. Pour croire en Jésus Révélateur, il faut consentir à la souveraine liberté de l'Esprit, il faut accepter que la re-naissance vienne d'En-Haut (cfr 3, 5-8). Et c'est d'autant plus nécessaire que ce Révélateur ne nous apporte pas seulement un Acte mais un message, une Révélation dont le contenu, quoi qu'en pense Bultmann, est bien plus riche et mystérieux que la simple annonce du Salut par un homme semblable aux autres.

*
* *

En effet « croire », pour saint Jean, ne revient pas seulement à « recevoir » l'homme Jésus en tant qu'Il révèle et sauve. C'est aussi « recevoir » les vérités objectives qu'il enseigne.

Il ne serait pas nécessaire de s'arrêter à cet aspect, si clair à première vue, si Bultmann ne l'avait rejeté avec une particulière vigueur. Selon lui, Jésus, dans le 4e évangile, ne révèle pas autre chose que le fait qu'Il révèle et sauve. La révélation est un acte salvifique, rien de plus, un « *dass* » non un « *was* ». Elle n'a aucun contenu intellectuel. Croire c'est uniquement accepter d'être sauvé par cet homme ordinaire, pas plus « divin » qu'un autre, qui s'appelle Jésus, c'est surmonter ce scandale inouï !... A la différence de la foi des « gnostiques » où la connaissance des qualités du Révélateur Sauveur et des mystères célestes joue un grand rôle, la foi au sens johannique serait pure acceptation, sans aucune raison, aucune garantie, aucun appui extérieur, de l'événement salvifique manifesté en Jésus et seulement de cet événement.

Il est pourtant clair, et Bultmann le reconnaît d'ailleurs en partie, que Jean affirme davantage. « Croire en » Jésus, dans le 4e évangile, c'est sans doute croire à sa fonction salvifique d'Envoyé du Père (6, 29; 12, 44; 11, 42; 17, 8, 21), de « Christ » (11, 26; 20, 31), de « Fils de l'homme » (9, 35), de « Saint de Dieu » (6, 69), de « pain de vie », de « lumière », de « porte », de « vérité », de « voie », etc., mais c'est aussi, et indissolublement, croire à sa qualité de « Fils de Dieu » (3, 36; 1 Jn 5, 10; Jn 20, 31), en son « Nom » de « Fils Unique » (1, 12; 3, 18; 1 Jn 5, 13) intimement uni au Père (14, 10), sorti de Dieu (16, 27, 30), c'est « croire que » (ὅτι) Jésus est Celui qui Est (8, 24; 13, 19)... Comment pourrait-on séparer en Jésus le rôle et les qualités? S'il donne de devenir enfant de Dieu, c'est manifestement aux yeux de Jean parce qu'Il est Monogène (1, 12); s'il parle efficacement, c'est parce qu'Il est Verbe Eternel; s'il glorifie, c'est parce qu'Il a la Gloire; s'il vivifie, c'est parce qu'Il a la Vie, etc.

De plus, la Révélation apportée par Jésus ne concerne pas que les mystères de sa personne (*Selbstaussagen*, dit Bultmann). Jésus « manifeste », « explique », « dit » ce qu'Il a « vu » et « entendu » « auprès du Père » « dans le Ciel » (cfr 1, 18; 3, 11-13; 3, 32; 6, 46; 8, 26, 28, 40; 15, 15; 5, 19), ce que le Père lui a « enseigné » (8, 28), comme Il l'a ordonné (« le Père m'a lui-même prescrit ce que je devais dire et faire entendre », 12, 49). Il « donne les paroles du Père » (17, 18), « manifeste son Nom » (17, 6), « révèle son Nom » (17, 26). Jésus prévient par ailleurs les siens qu'il n'a pas tout dit (16, 12) et que Son Esprit achèvera la Révélation commencée (16, 12-13). Or s'il est déjà assez net que l'Esprit ne se confond pas avec Jésus, il est évident que pour Jean la distinction entre Dieu le Père et Jésus, qui est « sorti de Lui » et dépend totalement de Lui (14, 28), revêt une grande importance. Affirmer que la Révélation de Jésus

n'a d'autre contenu que les *Selbstaussagen*, c'est méconnaître ce point fondamental.

On pourrait certes, en un sens, accepter la formule. Mais à condition de lui restituer les richesses que Bultmann lui dérobe. La Révélation de Jésus, c'est Jésus, oui. Mais Jésus dans le mystère de ses relations de « logos » avec Dieu (1, 1), de Monogène avec son Père (1, 14, 18; 3, 16, 18; 1 Jn 4, 9) ; relations selon lesquelles, tout à fait distinct du Père, dépendant de Lui, Envoyé par Lui, inférieur à Lui (« maior me est », 14, 28!), il lui est cependant égal, ne faisant qu'un avec Lui (10, 30), possédant « tout », et la Gloire, et la Vie, et le Jugement, parce que le Père lui a tout donné, lui donne tout (cfr 10, 29; 5, 22, 26, 30; 3, 35, etc.). Et si l'Esprit, distinct du Père et du Fils, révèle Jésus et seulement Jésus (14, 26; 15, 26; 16, 14), il s'agit de Jésus « selon la Vérité tout entière », laquelle implique précisément que Jésus n'est pas pensable seul puisque « au commencement le Verbe était avec Dieu... ».

Quoi qu'il en soit, il est indéniable que Jean ne limite pas la Révélation à un acte salvifique de Dieu. La Révélation est aussi un ensemble de vérités que nous « apprend » Jésus. S'il est vrai, comme nous l'avons vu en commençant, que l'acte de foi est une relation vivante de personne à personne faite de réceptivité, de docilité, d'humilité et de confiance, l'aspect intellectuel de « l'accueil » reste important aux yeux de Jean et, à vrai dire, beaucoup plus important qu'il ne l'était dans l'Ancien Testament. Croire c'est admettre une vérité (au sens grec du terme), c'est « certifier que Dieu est véridique » (3, 33), en tenant pour vraies les affirmations de Son Envoyé. La foi qui ne va pas jusqu'à cette connaissance de la Révélation objective est très imparfaite, commençante, peut-être tronquée. Et il arrive que Jean laisse voir sa méfiance pour une foi qui n'est qu'étonnement, émotion, admiration, voire pure confiance suscitée par le caractère extraordinaire de la parole ou du miracle de Jésus. « Beaucoup crurent à la vue des signes... Mais Jésus ne se fiait pas à eux » (2, 23). « Comme il disait cela, beaucoup crurent en lui. Jésus dit alors à ceux des juifs qui avaient cru : si vous demeurez dans ma parole... » (8, 30-31 ; cfr aussi 7, 31 ; 11, 45, 46).

Après ce bref rappel on pourrait se demander sur quels arguments Bultmann appuie ses négations. A vrai dire, il ne nie pas que le 4e évangile donne à la Révélation de Jésus un certain contenu objectif. Mais c'est là, selon l'exégète allemand, un aspect que Jean considère comme très secondaire, et qui, de toutes façons, n'a pas de valeur. Tout ce qui nous est dit de la personne divine de Jésus et des « mystères célestes » relève d'une mentalité mythologique dépassée. Ou plus exactement la terminologie que l'évangéliste emprunte au mythe n'est souvent, même pour lui, qu'une manière d'exprimer une exigence ou

une expérience valable sur un autre plan. S'il affirme par exemple la préexistence divine de Jésus, Verbe Incarné, ce n'est pas pour enrichir les connaissances de ses lecteurs. Il veut simplement dire par là, d'une manière saisissante pour les esprits de son temps, que l'autorité du Révélateur est aussi absolue que celle de Dieu, que « sa parole ne s'élève pas de la sphère de la pensée et de la préoccupation humaine mais vient d'ailleurs [5] ». « Jésus n'est pas présenté sérieusement (Im Ernste) comme une essence divine préexistante [6] ». Il en va de même de la Résurrection, simple manière mythologique d'exprimer le caractère salvifique de la Croix pour celui qui se décide à croire ! Mais pourquoi donc Bultmann transforme-t-il à ce point l'enseignement le plus explicite de Jean sur l'Incarnation, la Résurrection, la Trinité, il faudrait ajouter les Sacrements ? Tout simplement parce qu'il n'est pas compatible avec la mentalité moderne « scientifique » c'est-à-dire, selon lui, avec la raison. Etant posé en axiome que Dieu ne peut pas faire réellement irruption dans l'histoire objective, il ne reste plus qu'à élaguer, au nom de la démythisation, le Nouveau Testament de toutes ses affirmations contraires. La méthode n'est pas nouvelle. C'est celle de tous les rationalistes. Mais Bultmann prétend bien malgré tout raviver la Foi, car la foi vraie n'a besoin d'aucun appui ni d'aucun contenu rationnels : elle est pure décision. C'est ce qui rend sa tentative plus sympathique et plus séduisante que celle des protestants libéraux de type classique. Elle n'en est pas moins désespérée.

*
* *

La foi est donc « accueil » mais un « accueil » qui n'est pas fait seulement de passivité. Les remarques précédentes laissent déjà entrevoir le caractère actif, vivant, personnel de la réponse de foi à l'interlocuteur divin. Elles ne suffisent pas, toutefois, à donner à cet aspect de la foi le relief qu'il prend dans le 4e évangile. Car ces mots : « recevoir », « entendre », « voir », etc., qui composent ce qu'on a appelé plus haut un vocabulaire « de l'accueil », ne rendent pas toutes les richesses de la pensée de Jean. Celui-ci connaît également tout un vocabulaire, disons de la « démarche », où le caractère vivant et personnel de la foi devient presque tangible. Par exemple, croire aura pour synonymes ou quasi synonymes des verbes tels que « aller à », « venir à » (3, 20 ; 5, 40 ; 6, 35, 37, 44, 45, 65, 68 ; 7, 37), « suivre » (8, 12 ; 10, 4, 5, 27 ; 13, 36, 37 ; cfr aussi 1, 37, 38, 40, 43 ; 12, 26),

5. R. Bultmann, *op. cit.*, p. 409.
6. *Ibid.*

« manger » la parole (τρώγειν, très réaliste 6, 54, 56, 57, 58 où il ne s'agit pas seulement de la manducation eucharistique mais de l'assimilation de la parole par la foi). La foi est un « acte » supposant un « travail » (cfr 6, 27 et 6, 29). Peut-être l'emploi systématique du verbe πιστεύειν à l'exclusion du substantif πίστις (plus de 100 fois contre une!) souligne-t-il cet aspect actif de la foi.

Mais c'est alors qu'une question plus précise se pose. Si la foi est présentée comme une « démarche », est-il certain pour autant que cette démarche est comprise comme un geste libre? D'autres expressions, voire d'autres affirmations explicites ne nous orientent-elles pas sur une voie nettement déterministe? Pour Jean le croyant n'est-il pas beaucoup plus « agi » qu'« agissant » librement? On a parlé d'une tendance johannique au dualisme. On a parlé de prédestinationisme. Deux catégories d'hommes, prédestinés de toute éternité, s'affronteraient dans le 4e évangile. Les uns « sont de Dieu », « de la vérité », « du bercail », etc. et se tournent vers le Christ Lumière. « Qui est de Dieu entend les paroles de Dieu; si vous n'entendez pas, c'est que vous n'êtes pas de Dieu » (8, 47; cfr 6, 44-45; 10, 3, 27; 18, 37, etc.). Les autres sont « du monde », « des ténèbres », « du mensonge »... Ils ont « le diable pour père » et ne peuvent se tourner vers le Sauveur. « Vous ne pouvez pas écouter ma parole... vous avez pour père le Diable » (8, 44, 47, etc.).

Il faut reconnaître que sur ce point la formulation johannique est assez abrupte surtout lorsque le verset est détaché de son contexte. Pourtant, au seul niveau de l'expression, le 4e évangile est beaucoup plus nuancé qu'on ne l'était alors dans certains milieux purement juifs représentant l'élite du piétisme israélite. Qu'on songe au dualisme de la secte de Qumrân : « De la fontaine de vérité sortent les générations de vérité et de la source des ténèbres les générations d'iniquité »; « Avant même qu'ils ne fussent il avait déjà fixé tout leur destin [7] ». Mais surtout les expressions prédestinationistes de Jean sont trop imprécises pour être interprétées indépendamment de la théologie de l'ensemble des écrits. Or celle-ci est à l'antipode du déterminisme. Elle suppose et affirme constamment le caractère éminemment libre, personnel, de l'acte de foi.

A la différence des dualismes de type gnostique en effet, le dualisme johannique n'est en aucune façon d'ordre cosmologique. La division du monde n'est pas éternelle et inexorable. Il n'y a pas deux catégories d'hommes, les bons et les mauvais, voués comme la lumière et les ténèbres du cosmos à rester éternellement ce qu'ils sont par origine. Jean ne cesse de dire que « tout homme », « n'importe quel homme » est objet « de la colère de Dieu » qui « demeure » sur lui à

7. *Manuel de Discipline*, III, 19 et 15. Voir *N.R.Th.*, 1951, p. 960.

moins qu'il ne se décide à croire (3, 36; cfr 3, 18); que « tout homme » « demeure » dans les ténèbres s'il ne croit pas (12, 46). De même c'est « à tout homme », à « quiconque », au « monde », que s'offre la Lumière (1, 9), la vie (3, 16), le Salut (4, 42), l'« attirance » rédemptrice (12, 32).

C'est donc l'humanité tout entière et chacun des hommes qui, pour saint Jean, est cet « aveugle » à qui Jésus propose la « Lumière », ce « cadavre » à qui il offre la « vie », cet « esclave » qu'il « libère », ce « pécheur » qu'il « consacre » (cfr 8, 34, 36, 41, etc.). Nous voyons d'ailleurs fort bien, à plusieurs reprises, que Jésus présuppose chez ses interlocuteurs, groupes ou individus, une recherche du salut sous quelque forme que ce soit et une « possibilité » d'accès à la lumière : « Si tu veux... »; « vous ne voulez pas »; « si vous refusez... ». Il leur suffirait de se décider à « aller vers » Celui qui les « attire », « suivre » Celui qui les conduit. On retrouve alors un certain dualisme. Mais il n'a plus rien de cosmologique. C'est un « dualisme de décision » (Bultmann), de cette décision qu'est l'acte de foi. Les incrédules sont ceux qui, certains de leur fallacieuse lumière (« nous voyons », 9, 41), riches de leur pseudo-liberté (« nous sommes libres », 8, 33), de leur illusion de vie (5, 39), de leur illusion de religion (« nous n'avons qu'un Père : Dieu », 8, 41), « ne veulent pas » (5, 40) aller à Jésus. Les croyants sont ceux qui reconnaissent leur aveuglement (« ceux qui ne voient pas » 9, 39), c'est-à-dire leur péché, leur néant, leur esclavage, et se décident à « suivre » Jésus (« A qui irions-nous? »). La foi est vraiment une décision. C'est de cette décision et non d'une prédétermination inflexible que dépend l'entrée de l'homme dans le monde nouveau.

On pourrait alors se demander comment le 4e évangile concilie cette double insistance sur la liberté et sur la grâce. Si nul en effet ne peut « aller à » Jésus, « si cela ne lui est donné par le Père » (6, 65), « si le Père ne l'attire » (6, 44), comment la décision, l'option de la foi serait-elle réelle, libre? Il faut répondre que Jean résout cette question avant même qu'elle ne se pose. Sa manière de présenter aussi bien l'intervention divine que l'option du croyant supprime le problème de leur conciliation. L'action divine du Père, du Fils et de l'Esprit est tellement profonde, tellement intérieure à l'homme qu'on n'imagine même pas qu'elle puisse profaner sa liberté. Cette action est certes une « attirance », « une poussée » (6, 44; 12, 32; cfr le sens réaliste en 18, 10; 21, 6, 11), mais une attirance (universelle, 12, 32) analogue à celle d'un « enseignement » (6, 44, 45), d'une « parole » qui est « esprit » (6, 63, 68; 8, 47...), qui est « lumière » (1, 9); d'une « voix » qui « appelle » chacun « par son nom » (10, 3). C'est pourquoi celui qui « écoute » cette voix n'entend pas un son qui lui est

étranger (« la voix des étrangers », 10, 5). Il la reconnaît parce qu'il reconnaît son propre nom, il se reconnaît lui-même, et en se laissant « mener » (10, 16), en « suivant » (10, 4), c'est-à-dire en croyant, il se réalise. Le croyant tel que le présente Jean sait fort bien qu'il est sous la motion souveraine, absolument gratuite et efficace de Dieu, mais à la manière dont une réponse libre et vivante est mue par la Parole qui la suscite, dont un assoiffé est mu par l'Eau Vive qui s'offre à lui (7, 37) et dont la « vérité » attire ses amants, c'est-à-dire en les « libérant » (8, 32). Non seulement Jean n'imagine pas qu'un conflit puisse surgir entre la grâce et la liberté. A ses yeux il n'est même pas de liberté authentique possible, c'est-à-dire de véritable existence humaine en dehors de la soumission au Père et de la docilité à la Parole transformante de Son Envoyé : « Vous connaîtrez alors la Vérité et la Vérité vous fera libres » (8, 31). En nous appelant gratuitement à la foi Dieu nous invite à opter pour ou contre l'existence... Mais c'est là un aspect qu'il importe de préciser.

La foi est une décision existentielle. On prendra d'abord ce mot « existentiel » dans un sens tout à fait élémentaire et assez vague. La décision de l'acte de foi est « existentielle » en ce sens qu'elle connote le « passage » d'une existence à une autre. Sous un certain aspect croire c'est se décider à changer d'existence. Nous « étions de » (expression très johannique), c'est-à-dire nous étions sous la dépendance de l'« en-bas », de « ce monde » (« vous êtes de ce monde, vous êtes d'en-bas », 8, 23), du « diable » (« Celui qui commet le péché est du diable » 1 Jn 3, 8 ; cfr 8, 44), de la terre (3, 31). Or, le Fils de Dieu, qui est d'« En-Haut » (8, 23), « du ciel » (3, 31), « de Dieu » (8, 42, 47), « du Père » (1 Jn 2, 16 ; cfr Jn 6, 65), « de la Vérité » (18, 37 ; cfr 1 Jn 3, 19), nous propose en quelque sorte de participer à cette nouvelle dépendance. Sa venue, sa parole, sa Croix nous permettent de changer d'origine, de « renaître d'En-Haut » (3, 3, sv.), d'être « de l'Esprit », de devenir « enfants de Dieu », d'être « vivifiés », « illuminés », « sanctifiés », « libérés », etc. Mais ce changement très réel ne s'opère pas seulement par les interventions divines historiques objectives du Verbe fait chair. L'homme doit y consentir profondément, c'est-à-dire qu'il doit vouloir cette nouvelle « dépendance », cette nouvelle « origine », cette nouvelle « existence ». Dieu attend en quelque sorte cette décision initiale par laquelle le pécheur accepte de vivre de lui pour lui communiquer cette vie nouvelle par la médiation de Son Envoyé. Cette décision c'est l'acte de Foi : « Dieu... a donné Son Fils Unique pour que tout homme qui croit ait la Vie » (3, 13, sv.). Aussi n'est-il pas étonnant qu'aux yeux de Jean la préparation existentielle à l'acte de foi revête une si grande importance. L'obstacle essentiel n'est pas l'indigence intellectuelle, au contraire

(cfr ch. 9), mais l'indigence de vie morale (3, 19-21), d'amour effectif de Dieu (5, 42), de désintéressement (5, 44), de soumission aux lois divines (7, 17), de désir de la vérité (8, 42-44), d'« existence » sous la dépendance de Dieu (8, 47). « Si quelqu'un veut accomplir Sa volonté, il verra si ma doctrine est de Dieu ». « Comment pourriez-vous croire, vous qui tirez les uns des autres votre gloire?... » « Si vous n'entendez pas, c'est que vous n'êtes pas de Dieu ». Voilà en quel sens on peut appeler la foi une décision existentielle. Ce n'est pourtant pas suffisant.

Les modernes nous ont accoutumé à un sens plus fort qu'on retrouve, *mutatis mutandis,* en saint Jean. L'« exister » connote une certaine intensité de l'« être » (la terminologie de G. Marcel fait exception). Il suppose conscience et liberté. Les choses « sont » mais n'« existent » pas en elles-mêmes. Rares sont les hommes qui « existent » véritablement. Il est bien évident que ce sens n'est pas celui du 4e évangile, mais non parce qu'il est trop fort. La vérité est qu'il est encore beaucoup trop faible. Car il y a quelque chose de pire que la non-existence, c'est le péché ; il y a une opacité beaucoup plus épaisse que celle de l'En-soi, c'est celle des « ténèbres » spirituelles et l'existence-pour-la-mort est beaucoup moins tragique que l'existence pour la Damnation. Dans le vocabulaire johannique, l'expression « ne pas être », qui est fréquente, est infiniment plus vigoureuse que dans les philosophies modernes. Ceux qui refusent Jésus, c'est-à-dire le « monde » et « les juifs », ne « sont » pas. Ils croient exister parce qu'ils croient voir clair, être libres, être saints... Tout cela n'est qu'illusion. Leur « liberté » n'est qu'« esclavage » (8, 33 sv.), leur « lumière » est celle d'« aveugles » (9, 37-40). Leur « vérité » est « mensonge » (8, 44), leur « fidélité », « prostitution » (8, 41), leur « sainteté », « péché » (8, 71 sv.). Autrement dit, leur existence, dans ce qu'elle a de plus intense, est un leurre entretenu par le « Père du mensonge » (8, 44). Leur existence n'est pas une « Réalité » digne de ce nom (cfr le sens grec d'ἀλήθεια), car elle dépend de celui « en qui il n'y a pas de vérité » (8, 44) et non de « Celui qui Est », du « Je suis » (8, 24, etc.) qui seul mène à la « Réalité » (14, 5), qui seul fait être, régénère, vivifie... C'est une existence-pour-la-mort spirituelle, une existence-dans-les-ténèbres... Pour Jean, « qui ne croit pas » est un cadavre dont la mort est infiniment plus grave que celle de Lazare (11)... « Qui croit », passe de cette mort à une vie infiniment plus plénière que la vie humaine.

De là vient le caractère particulièrement dramatique de la foi telle que Jean la présente. Croire ce n'est pas seulement se décider à changer d'existence, consentir à passer de l'« existence d'En-Bas » à l'« existence d'En-Haut », c'est aussi, et en un sens qu'aucun philosophe n'a entrevu, opter pour ou contre l'Existence, pour ou contre la Vie.

L'enjeu de la foi c'est, « être ou ne pas être », mais d'une existence tellement plus intense que celle qui angoissait Hamlet. Il s'agit d'une question de « Vie » ou de « Mort », de la seule question importante. « Celui qui croit à la Vie... il est passé de la Mort à la Vie » (5, 24). « Vous ne voulez pas venir à moi pour avoir la Vie » (5, 40). « Si vous ne croyez pas que Je Suis, vous mourrez » (8, 24). « Celui qui croit a la Vie » (6, 47). « Vous me verrez... et vous vivrez » (14, 19). « Si quelqu'un ne demeure pas en moi, il se dessèche » (15, 6)... Par l'acte de foi l'homme accepte d'être arraché par Dieu et de s'arracher au « monde » des ténèbres : il accède à la Lumière de l'existence véritable, celle des enfants de Dieu. Et c'est pourquoi finalement Jean peut appeler la foi une « Victoire ».

*
* *

« Voici la victoire qui a vaincu le monde : notre foi. Qui est celui qui vainc le monde, si ce n'est celui qui croit que Jésus est le Fils de Dieu? » (1 Jn 5, 4-5). C'est peut-être ce texte mystérieux de la première épître qui rassemble de la manière la plus suggestive, à condition de l'éclairer par les autres thèmes johanniques de « victoire », les divers aspects de la foi évoqués jusqu'à présent. On voit immédiatement qui est vaincu dans ce combat. C'est le « monde » et son « Prince », le « Mauvais ». « Vous avez, jeunes gens, vaincu le Mauvais... Vous êtes forts... La Parole de Dieu demeure en vous, vous avez vaincu le Mauvais » (1 Jn 2, 13-14). Ce sont les hérétiques, « ceux qui ne confessent pas Jésus » (1 Jn 4, 3) : « Vous, petits enfants vous les avez vaincus » (1 Jn 4, 4). C'est « tout ce qui est du monde », c'est-à-dire, la « convoitise de la chair, des yeux, l'orgueil de la richesse » (1 Jn 2, 16, sv.), l'erreur et le mensonge, l'esclavage du péché (1 Jn 3, 9; 5, 18; cfr Jn 8, 31-36). On voit aussi tout de suite qui est le vainqueur. La foi est une victoire de l'homme, une victoire de la liberté. « Celui qui vainc », c'est « celui qui croit ». Victoire décisive, unique : « la » victoire. Mais alors faut-il avec Bultmann (p. 404 et sv.) voir dans la foi un acte purement humain, une décision de la liberté surmontant victorieusement le scandale? Une telle interprétation ne tiendrait aucun compte de l'ensemble des écrits johanniques. Le 4e évangile et les épîtres nous montrent en effet très clairement que pour saint Jean la victoire très humaine du croyant est comprise avant tout et plus profondément comme une victoire de Dieu et même, sous divers aspects, comme une victoire du Père, du Fils, et de l'Esprit Saint.

Seul le Tout-Puissant, qui a « créé toutes choses », peut « vaincre le monde », le « Mauvais » et ses suppôts. S'il est vrai qu'un homme peut remporter la victoire sur un Adversaire de cette taille, c'est à condition d'être « de Dieu », sous la dépendance de Dieu. Parlant des adversaires de la foi, les « faux prophètes », agents de Satan, Jean écrit à ses fidèles : « Vous êtes de Dieu et vous les avez vaincus, car Celui qui est en vous est plus grand que celui qui est dans le monde » (1 Jn 4, 4). Or, pour « être de Dieu », il faut « naître de Dieu » ; car « ce qui est né de la chair est chair »... ; il faut que Dieu régénère, renouvelle, donne d'être. Autrement dit, l'homme ne remporte la « Victoire de la foi » que s'il est né de Dieu, si le Père l'enfante d'En-Haut. C'est cette conviction profonde qui s'exprime spontanément dans ces quelques versets dont le rapprochement est suggestif : « Qui croit... est né de Dieu (1 Jn 5, 1)... Qui est né de Dieu est vainqueur du monde (1 Jn 5, 4)... Quel est le vainqueur du monde, sinon celui qui croit » (1 Jn 5, 5). Pour être fidèle à la pensée de Jean, il ne suffit donc pas de dire que la foi conditionne notre renaissance d'En-Haut. Il n'est pas moins vrai que cette renaissance conditionne la foi. Nous ne croirions pas si nous n'étions pas nés du Père : Dans ce qu'elle a de plus actif, de plus personnel, dans cela même par quoi elle mérite le nom de « victoire qui vainc », la foi apparaît comme une victoire de l'*Agapè* du Père qui nous enfante à Sa Vie !

Mais cette victoire du croyant va nous apparaître aussi comme une victoire de Jésus. Car c'est par Jésus-Christ et seulement par Lui que le Père nous sauve en nous donnant de croire. De ce point de vue il est très remarquable que Jean utilise le vocabulaire de la « Victoire » aussi bien pour désigner la démarche triomphante du croyant surmontant le mensonge du monde que pour définir l'acte essentiel de Jésus se livrant au Père pour le salut des hommes. Parallèlement aux textes précédemment cités : « celui qui croit vainc »... « jeunes gens vous avez vaincu le monde », « La victoire c'est notre foi », on pourrait aligner ce qui est dit, et premièrement, de Jésus en son mystère pascal : « J'ai vaincu le monde » (16, 33) ; « Le Prince de ce monde va être jeté bas » (12, 31) ; le Père, nous dit Jean, a communiqué à Son « Unique », à Son « Engendré » toute sa « puissance » (3, 35 ; 10, 28, 29 ; 13, 3, etc.) et cette puissance souveraine, ce « pouvoir sur toute chair » (17, 3), Jésus l'a exercé en donnant à « tous ceux que le Père lui a donnés » (17, 2) la force de « vaincre » à leur tour « le Mauvais » par la « foi », la « connaissance du Véritable », préambule de « la Vie Eternelle » (17, 3). Tout cela est impliqué dans la conclusion de la première épître : « Nous savons que quiconque est né de Dieu ne pèche pas, mais l'Engendré le garde et le Mauvais n'a

pas prise sur lui. Nous savons aussi que le Fils de Dieu est venu et qu'il nous a donné l'intelligence afin que nous connaissions le Véritable » (1 Jn 5, 18-20). La victoire que le Christ a remportée sur le « monde » et son « Prince » en « venant », comme « Fils Unique » de Dieu « plein de grâce et de vérité », accomplir parfaitement la volonté de Son Père, en acceptant, avec une «agapè » sans mesure, Lui l'Egal de Dieu, sa dépendance filiale, le croyant la remporte à son tour par cette obéissance de la foi qui l'unit à l'« Engendré » et terrasse le « Mauvais ». « Qui est né de Dieu est vainqueur du monde » (1 Jn 5, 4), ceci n'est vrai de « celui qui croit que Jésus est Fils de Dieu » (1 Jn 5, 5) que parce que ce fut vrai d'abord et totalement de ce même Fils de Dieu donnant sa vie. Croire c'est vaincre, parce que c'est s'unir à la Croix victorieuse. L'acte de foi, pour Jean comme pour Paul, est le fruit et l'image du mystère pascal de Jésus.

Bultmann n'a pas été sans remarquer ces rapprochements littéraires si suggestifs. On devine, comment il les interprète après ce qui en a déjà été dit plus haut. Selon lui le parallélisme intentionnellement mis par Jean entre la Victoire du Christ et la victoire du croyant prouverait que pour Jean il n'y a en réalité, profondément, qu'une seule victoire, celle de l'option, de la décision de l'homme qui accepte la Parole. La Victoire remportée par Jésus, dit-il, n'est pas une réalité historique objective. Si l'Apôtre semble parfois la présenter en ces termes, c'est parce qu'il est tributaire de la mentalité « mythologique » de son temps. Il ne pouvait se défaire de cette manière de penser et de parler dont nous sommes encore imprégnés aujourd'hui malgré la mentalité « scientifique » de nos contemporains. Mais, dit Bultmann, le parallélisme mentionné plus haut montre que Jean n'est pas dupe. Tout l'ordre extérieur, historique et sacramentel, s'efface au profit de l'événement intérieur. La véritable victoire du Révélateur n'est pas celle que Son Amour infini de Monogène remporte sur la Croix historique, mais « cette victoire qu'il remporte lorsque dans l'homme la foi surgit en surmontant le scandale [8] »...

Les postulats philosophiques de cette interprétation sont trop visibles pour qu'il soit utile d'insister. Pour qui ne rejette pas à priori la possibilité des interventions proprement divines dans l'histoire objective, la doctrine johannique est claire. Jean s'engage formellement et très souvent sur l'objectivité de l'œuvre divine réalisée dans et par Jésus. Il insiste sur l'histoire comme telle et il est bien loin de méconnaître l'ordre sacramentel. Et si « la victoire qui vainc le monde, c'est notre foi », celle-ci n'est pas autre chose qu'une participation libre et

8. R. Bultmann, *Theol. des N.T.*, p. 404.

personnelle à la Seule Victoire obtenue objectivement par l'Envoyé du Père.

Victoire du Père et du Fils manifestée dans la liberté même du croyant, la foi est aussi, d'un autre point de vue, une victoire de l'Esprit Saint. Car le don illuminateur qui nous vient du Père par Jésus prend, dans les écrits johanniques, le nom de la troisième personne. Du combat dramatique engagé contre le Mauvais, le Prince des ténèbres, le Père du mensonge et tous ses suppôts qui « nient » ou déforment la vérité, contre les « antéchrists nombreux qui sont déjà survenus » (1 Jn 2, 18) pour « nier que Jésus soit le Christ » (1 Jn 2, 22), l'homme peut sortir vainqueur, il peut remporter « la Victoire qui est la Foi » grâce à une force supérieure, cette « onction venant du Saint », qui n'est autre que l'Esprit de Vérité envoyé par Jésus pour nous donner la « science » (1 Jn 2, 20). C'est cette onction de l'Esprit Saint qui rend l'homme capable de sortir du mensonge et d'adhérer à la vérité : « L'onction que vous avez reçue de Lui demeure en vous et vous n'avez pas besoin qu'on vous enseigne. Mais puisque son onction vous instruit de tout, qu'elle est véridique, non mensongère, comme elle vous a enseigné, demeurez en Lui » (1 Jn 2, 27, sv.). C'est l'Esprit de Jésus qui nous « conduira vers la Vérité tout entière » (16, 13), qui, en nous, dans notre foi, va « confondre le monde » (16, 8). C'est l'Esprit qui « rend témoignage » en nous (15, 26), qui « parle », « dit », « annonce », « fait part » de ce qui est à Jésus (16, 13-14), nous « fait savoir qu'Il demeure en nous » (1 Jn 3, 24), autrement dit, suscite et entretient la certitude victorieuse de la foi. Paul écrivait la même chose en d'autres termes : « Nul ne peut dire : Jésus est Seigneur que sous l'action de l'Esprit Saint » (1 Co 12, 3) ; « Nous avons reçu l'Esprit afin de connaître les dons divins » (1 Co 3, 12) ; et l'Esprit crie : Abba ! Père ! » (Ga 4, 6). Finalement, croire c'est céder, librement, à la poussée de l'Esprit Saint. L'homme ne remporte la victoire décisive de la foi qu'en se laissant envahir et vaincre par l'Esprit illuminateur et régénérateur envoyé par le Père et le Fils.

« *Haec est victoria... fides nostra* ».

Lille (Nord)
74 rue H. Lefèbvre.

A. DECOURTRAY.
professeur au Grand Séminaire.

La réconciliation avec l'Eglise et la nécessité de l'aveu sacramentel

Ne suffit-il pas que je reconnaisse mon péché devant ma conscience et devant Dieu? Pourquoi faut-il encore l'avouer en confession devant les hommes? La rencontre avec le ministre de l'Eglise est nécessaire, soit. Mais dois-je, pour me confier à lui, descendre au détail de mes actions? N'est-il pas préférable de déclarer surtout mon regret? Qu'il suffise que je me dise coupable : le nom de mon péché importe peu! Le confesseur sait qu'il y a faute grave, il connaît que mes chutes ne sont pas exceptionnelles. Pourquoi tomber dans la casuistique et la minutie scrupuleuse d'une énumération *secundum speciem et numerum?*... Telles sont les questions qui viennent parfois à l'esprit des pratiquants, de ceux-là même dont la conscience est des plus droites et des plus sincères.

Il y a aussi d'autres objections en des domaines plus ambigus. Les mauvaises querelles que l'on a suscitées contre la confession des catholiques au nom de la liberté des consciences ont fait long feu. Pour un peu, on en viendrait maintenant à la position contraire, car la psychologie des profondeurs a rendu sympathique le métier de chirurgien des âmes. Et, de nos jours, plusieurs révèlent au médecin bien plus de hontes que le pécheur n'en confesse au ministre de la pénitence. Mais la trace des vieilles objections demeure, des incompréhensions se manifestent, ou tout au moins des réticences se laissent deviner. Il est aussi des chrétiens qui, sans avoir de vraie difficulté de principe, déforment consciemment ou non un acte qui, de lui-même, est de l'ordre religieux et non simplement thérapeutique. D'autres enfin ignorent la vraie valeur d'un geste qu'ils posent cependant en toute bonne volonté, mais avec beaucoup de gaucherie et non sans trouble parfois, plus accablés de confusion que réjouis d'aller à la rencontre de la paix du Seigneur.

A tous ceux-là, des réponses ou des explications sont nécessaires. Aux chrétiens pratiquants qui n'ont pas bien saisi la portée de l'aveu sacramentel, aux autres que heurte encore cette espèce d'aliénation qui consiste à livrer à un juge son secret le plus intime, à ceux qui, au contraire, demandant au sacrement une vertu bénéfique trahissant ou amoindrissant sa valeur essentielle, il convient de rappeler le vrai sens de la confession, intégrale et circonstanciée, des fautes graves. C'est ce qu'on veut faire dans les pages qui suivent.

Deux sections diviseront notre exposé. On ne peut, en effet, apprécier le vrai sens d'une partie intégrante de la fonction pénitentielle dans l'Eglise, sans connaître le tout dans lequel elle s'insère. Les gestes sacramentels ne sont pas des entités numériquement distinctes s'accolant pour construire un assemblage artificiel. Chaque geste exprime le sens du tout et n'a lui-même de raison d'être qu'en vertu de la totalité de l'effet à obtenir. Il nous faudra donc, au préalable, rappeler en quoi consiste l'effet du sacrement de pénitence, pour exposer en second lieu le sens de l'aveu sacramentel.

I

LA RECONCILIATION AVEC L'EGLISE, EFFET IMMEDIAT DU SACREMENT DE PENITENCE

Notre première section ne donnerait pas lieu à d'amples développements, si l'accord des théologiens existait quant à la désignation de l'effet le plus immédiat du sacrement de pénitence. Mais tel n'est pas le cas. Relativement peu nombreux sont encore actuellement ceux qui se sont familiarisés avec l'idée que la réconciliation avec l'Eglise occupe le centre de la perspective sacramentelle. Aussi nous voyons-nous contraint, dès l'abord, de nous étendre quelque peu sur ce thème plus général, qui nous aidera ensuite à mieux définir le point particulier de la nécessité de l'aveu.

A. QUELQUES REPÈRES BIBLIOGRAPHIQUES.

Dans la dissertation qu'il soumettait en 1922 à l'approbation du jury de l'Université Grégorienne, le P. Barthélemy Xiberta, O.Carm.C., a défendu le premier, ou, pour nous exprimer plus correctement, a remis en honneur la doctrine qui paraît très ancienne, selon laquelle « la réconciliation avec l'Eglise est le fruit propre et immédiat de l'absolution sacramentelle [1] ».

A ce moment, la thèse était assez révolutionnaire. Interprétée par certains critiques de manière trop rigide, ou lue dans une perspective trop uniquement juridique, elle ne pouvait manquer de s'attirer des remarques et des oppositions de principe [2]. Cependant, la nouvelle

1. B. F. M. Xiberta, O.Carm.C., *Clavis Ecclesiae. De ordine absolutionis sacramentalis ad reconciliationem cum Ecclesia,* Rome, 1922. « Ostendere conabor reconciliationem cum Ecclesia nedum abesse ab effectibus sacramenti, esse potius proprium et immediatum fructum absolutionis sacramentalis » (p. 11).

2. Des théologiens, qui alors ne manquaient pas d'autorité, rejetèrent purement et simplement le travail de Xiberta. Le P. d'Alès, malgré les compliments d'usage concernant les qualités matérielles de l'élaboration, refuse d'en accepter la

idée allait faire son chemin. Elle ne souffrait en réalité que d'un seul défaut, qui était de se trouver en avance sur son temps. Pour qu'elle fût bien comprise, en effet, il fallait partir d'une théorie des sacrements plus souple et plus large que celle qui régnait communément; il fallait aussi s'engager en de nouvelles voies dans le domaine de l'ecclésiologie, dépasser une conception encore trop étroite de la *Mater Ecclesia,* pour découvrir, dans la société des fidèles, cet organisme vivant de salut, le « sacrement » originel et en quelque sorte générique d'où dérive réellement toute actuation concrète de grâce.

Très tôt cependant, un haut patronage, celui d'un des meilleurs maîtres du temps, ne contribua pas peu à attirer l'attention sur la thèse du P. Xiberta. Prenant ouvertement la défense de son élève, le P. de la Taille entreprit tout de suite de dissiper les malentendus; il fit surtout ressortir l'importance de certaines précisions qui avaient pu échapper aux lecteurs, mais se trouvaient toutefois clairement énoncées dans la thèse incriminée [3]. Il soutint aussi le bien-fondé de l'idée fondamentale, qu'il reprit du reste, quelques années plus tard, dans son célèbre ouvrage sur l'Eucharistie, sous forme de note où il donnait quelques détails sur la notion de caractère sacramentel [4].

Vint ensuite un autre renfort considérable, en la personne de B. Poschmann. Celui-ci, bien avant que ne parût la dissertation de Xiberta, s'était déjà distingué comme spécialiste des questions pénitentielles. On connaît les difficultés qui lui furent faites à propos de sa position concernant la rémission des péchés dans l'Eglise des premiers siècles et comment il corrigea son point de vue par la suite [5].

---

méthode et la conclusion (cfr *Rech. Sc. Rel.,* 12, 1922, p. 372-377). — Le P. Stufler juge assez durement la nouveauté de la thèse défendue et l'absence de clarté dans les conceptions (cfr *Zeitschrift für katholische Theologie,* 47, 1923, p. 453-455). — On trouvera de même une recension négative de G. Esser dans la *Theologische Revue,* 22 (1923), p. 278-282.

En un sens favorable, bien qu'avec des réticences et des interrogations, on peut citer les recensions du P. Carro, O.P., dans la *Ciencia Tomista* (1922, p. 259), du P. Pérez Goyena, S. J., dans *Razon y Fe* (1923, p. 380) et du P. Conde, O.S.A., dans la *Ciudad de Dios* (1923, p. 153).

3. On lira cette recension du P. de la Taille dans le bulletin de théologie historique publié dans *Gregorianum,* 4 (1923), p. 591-599.

4. Signalant brièvement, pour chacun des signes sacramentels, en quoi consiste la « res et sacramentum », le P. de la Taille s'exprime ainsi au sujet de la Pénitence : « res et sacramentum est exstinctio debiti erga Ecclesiam, adeo ut absolutio sit *per prius* quaedam acceptatio Ecclesiae pro satisfactione quam exhibuit (actu vel saltem proposito) ille cuius sunt peccata confessa. Qua liberatione significatur (demonstrative) solutio debiti erga Christum Deum » (*Mysterium Fidei,* 1931, p. 581).

5. Les premiers travaux de Poschmann remontaient à 1908, avec la publication de *Die Sichtbarkeit der Kirche nach der Lehre des hl. Cyprian* (Paderborn); l'auteur ensuite revisa son point de vue dans *Zur Bussfrage in der cyprianischen Zeit,* paru dans *Zeitschrift für katholische Theologie,* 1913, p. 25-54; 244-265. A propos de cette controverse déjà ancienne, voir P. Galtier, *L'Eglise et la rémission des péchés aux premiers siècles,* 1932, p. 13 sv.

Or la thèse qui fait de la réconciliation avec l'Eglise l'effet premier de l'absolution, allait dans le sens de ses idées. Rien d'étonnant donc que le P. Xiberta ne lui devînt un allié. Et réciproquement Poschmann apportait à la nouvelle théorie tout le poids d'une compétence historique acquise au cours de ses longues études positives. Aussi, dans *Paenitentia secunda,* paru en 1940 et qui est comme la somme de tous ses efforts antérieurs dans l'analyse patiente des textes, Poschmann se réfère-t-il plus d'une fois à Xiberta. Il l'entraîne pour ainsi dire dans son sillage, et lui donne en retour le bénéfice d'une solide confirmation historique : « nous aurons, dit-il, constamment à établir, au cours de nos développements, que la thèse de Xiberta est réellement correcte et que c'est seulement à partir de ce point de vue que la doctrine pénitentielle de la primitive Eglise devient intelligible [6] ».

Au terme de cette première étape c'était donc le regain des études historiques qui donnait peu à peu une connaissance plus approfondie de la doctrine pénitentielle dans l'Eglise ; mais parallèlement, et à peu près dans les mêmes années, des synthèses dogmatiques devaient aussi enrichir la théologie de vues pénétrantes sur le caractère ecclésial de tout acte sacramentel. Ces efforts en sens divers en réalité se complétaient : si d'un côté les études positives conduisaient inévitablement à discerner mieux l'insertion de la discipline pénitentielle dans le milieu ecclésial, réciproquement une meilleure appréciation de la vie « sociale » dans la communauté des fidèles aboutissait à une compréhension plus profonde de l'activité de l'Eglise, dans l'exercice de la pénitence sacramentelle. Tous les sacrements sont sacrements d'Eglise. Ils doivent, écrivait le P. de Lubac en 1938, « être compris comme des instruments d'unité. Réalisant, rétablissant ou renforçant l'union de l'homme au Christ, ils réalisent, rétablissent ou renforcent par là même son union à la communauté chrétienne. Et ce second aspect du sacrement, aspect social, est si intimement uni au premier, qu'on peut dire quelquefois tout aussi bien ou même qu'en certains cas on doit dire plutôt, que c'est par son union à la communauté que le chrétien s'unit au Christ ». Et d'ajouter immédiatement après : « Tel est l'enseignement constant de l'Eglise, pratiquement trop peu connu, il faut l'avouer [7] ».

Si auparavant une conception trop étroitement juridique de l'Eglise avait empêché que l'on comprît dans son véritable sens l'esprit pénitentiel des premiers siècles — selon lequel il n'y a pas d'autre

6. Cfr B. Poschmann, *Paenitentia secunda. Die kirchliche Busse im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes,* Bonn, 1940, p. 12, note.

7. H. de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme.* Paris, 1938, p. 51.

visibilité de la pénitence sacramentelle que celle de la réintégration officielle dans la communauté des fidèles —, il ne pouvait plus désormais en être ainsi en un temps où l'on retrouvait la dimension sociale de tous les gestes du chrétien. On recevait dès lors, sans aucune difficulté, l'idée que la communication de toute grâce ne se fait que par la médiation visible de l'Eglise, et qu'en cela précisément se définit la sacramentalité. Dans le domaine précis de la pénitence, il redevenait concevable que l'on pût dire : la réconciliation avec l'Eglise n'est pas un geste à simple portée juridique au for externe, une levée de peine, elle est proprement la médiation essentielle de la réconciliation avec Dieu. C'est ce que le P. de Lubac notait du reste, sans se référer explicitement à la thèse historique de Xiberta qu'il ne semble pas utiliser de première main, quand, étudiant brièvement le caractère ecclésial de chacun des sacrements, il en vient à dire, pour ce qui concerne la pénitence : « Institution disciplinaire et instrument de purification intérieure ne sont pas seulement associés en fait : ils sont unis, si l'on peut dire, par la nature des choses. L'ancienne discipline exprimait d'une façon plus frappante ce lien naturel. Tout l'appareil de la pénitence publique et du pardon montrait à l'évidence que la réconciliation du pécheur est d'abord une réconciliation avec l'Eglise, celle-ci constituant le signe efficace de la réconciliation avec Dieu [8] ».

Enfin, la thèse du P. Xiberta ne devait pas seulement bénéficier de l'appoint des recherches historiques et des synthèses doctrinales nouvelles ; le renouveau biblique allait aussi indirectement contribuer à mettre en relief la doctrine proprement théologique qui en fait le fond.

En dépassant les aspects formels, individualistes et trop souvent secondaires de la piété, le temps présent remonte aux perspectives vraiment essentielles, qu'il découvre comme spontanément dans les sources scripturaires. Rien d'étonnant qu'il rencontre en même temps le plus pur esprit de la Tradition, encore tout vibrant de l'écho de la prédication apostolique. C'est pourquoi, mieux que dans les années précédentes, on saisit aujourd'hui que la vie du chrétien est résumée dans son insertion au Christ, dans son rattachement à la passion et à la résurrection du Seigneur. Et en outre, bien plus profondément qu'autrefois, l'on comprend que ce lien avec Jésus n'est réel que par l'appartenance à la communauté ecclésiale.

Aussi l'acte pénitentiel est-il de nouveau regardé, ainsi que le baptême dont il renouvelle l'effet, comme un passage à travers la mort et la résurrection du Seigneur. Le sacrement de pénitence, écrit Mgr Schmaus, est, « dans le signe de l'exclusion de la communauté ecclé-

8. *Op. cit.*, p. 55.

siale et de la réintégration, une participation au Jugement de la mort du Christ et à la grâce de sa vie de ressuscité [9] ». Il n'est donc plus tellement question maintenant de décrire la pénitence comme un acte judiciaire, au sens institutionnel du mot dans la tradition du droit romain, mais bien comme un acte judiciaire qui continue le Jugement divin révélé dans l'Ecriture. Et il doit être parfaitement correct de dire que ce Jugement s'exerce sous le signe visible de l'exclusion et de la réintégration au Peuple de Dieu : acte significatif et efficace de discrimination, dans et par l'Eglise, et dont la portée s'étend jusqu'au ciel.

On n'aurait, par ailleurs, aucune peine à montrer que cette vue profonde, venue tout droit de la révélation scripturaire, était bien celle des premiers Pères. Et par le fait même, on verrait que bien des questions, qui antérieurement paraissaient urgentes dans la dogmatique de la pénitence, sont devenues caduques. Elle est sans fondement, par exemple, la discussion d'autrefois, pour savoir si la réintégration ecclésiale entérinait simplement, au niveau canonique, un pardon déjà reçu de Dieu; ou bien si elle était pratiquée au préalable comme un acte de juridiction humaine ne prétendant entraîner aucune répercussion sur le pardon divin. De même, les recherches poursuivies, avec d'excellentes intentions, pour montrer qu'outre la réconciliation publique et officielle au for externe, il devait exister une absolution secrète au for interne, sont vaines. En fait, réconciliation et pardon ne sont pas deux ordres juridiques totalement séparés : le pardon divin est donné dans la réconciliation avec l'Eglise, et cette réconciliation, cette « pax cum Ecclesia » est, elle-même, médiation du pardon; elle est le lieu commun où la visibilité du signe et l'invisibilité du mystère de grâce coïncident.

De ce bref exposé du mouvement théologique récent à propos du sacrement de pénitence, une conclusion doit être tirée. En l'espace d'une trentaine d'années, les progrès enregistrés dans plusieurs domaines (historique, doctrinal, biblique) ont contribué à donner raison à un point de vue qui, à l'origine, avait paru révolutionnaire. Il est certain de plus que l'avenir verra sur ce point se réaliser des gains décisifs. « Si aujourd'hui, écrit le P. K. Rahner, on remet de nouveau l'accent sur l'Eglise en tant que *Ursakrament,* on aura là une indication qui invite à aller dans le sens qu'on vient de signaler [10] ». L'opinion la plus sûre et la perspective la plus traditionnelle se résumera alors en ces mots : « C'est en donnant *sa paix* au pécheur, en lui in-

9. M. Schmaus, *Reich Gottes und Bussakrament,* dans *Münchener Theologische Zeitschrift,* 1 (1950), p. 20-36, cfr p. 31.

10. K. Rahner, *Vergessene Wahrheiten über das Bussakrament,* dans *Geist und Leben.* 26 (1953), p. 339-364, cfr p. 363.

timant qu'elle lui rend d'autorité son amour dans l'Esprit, que l'Eglise lui donne la paix avec Dieu [11] ».

Il n'y aurait donc pas lieu de s'étonner ni de craindre un esprit de nouveauté suspecte, si l'on voyait bientôt cette idée de la réconciliation avec l'Eglise envahir le terrain des manuels, des catéchismes et de la prédication ordinaire. Mais on ne peut aller trop vite, car il s'agit ici, comme l'écrivait encore le P. K. Rahner, d'une « vérité oubliée ». Il faudrait donc prudemment introduire ce thème essentiellement scripturaire et patristique dans l'enseignement habituel, sans rien forcer dans les mentalités courantes, et en prenant la précaution de s'établir sur la base de principes clairs et solides. On constate cependant que cette thèse est, jusqu'aujourd'hui, fort peu représentée dans les grands manuels contemporains de dogmatique [12]. A notre connaissance, seuls deux théologiens de premier plan l'enseignent systématiquement comme une doctrine autorisée. Ce sont ceux que nous avons déjà nommés : Mgr Schmaus, dans sa *Katholische Dogmatik* [13] et K. Rahner, dans son cours édité sur la *Pénitence* [14]. C'est en nous appuyant sur l'autorité de ces deux maîtres de la théologie contemporaine que nous donnerons, pour compléter notre description historique, une brève esquisse doctrinale de la thèse suivant laquelle : la réconciliation avec l'Eglise est l'effet premier immédiat de l'absolution sacramentelle.

B. RÉSUMÉ DOCTRINAL.

En rassemblant ci-dessus quelques données bibliographiques nous n'avons pas pu, évidemment, omettre d'indiquer déjà de façon tout à fait générale les points fondamentaux de la thèse nouvelle. Ainsi

---

11. *Ibid.*, p. 361.

12. Le manuel de L e r c h e r, revu par le P. L a k n e r en ce qui concerne la pénitence, est un des rares à se montrer assez favorable à la nouvelle opinion. Il garde toutefois la formule : la « res et sacramentum » du sacrement de pénitence « est ius ad solutionem a vinculis peccatorum » (cfr *Institutiones Theologiae dogmaticae*, 3e éd., 1949, vol. IV, 2, n° 625). — Dans la dernière édition de son *De Paenitentia* (Rome, 1950), le P. G a l t i e r signale, pour la rejeter, l'opinion de Xiberta (cfr n° 396). — De même le P. G o n z á l e z, dans le *De Paenitentia* des PP. Jésuites espagnols (Madrid, 1951, vol. IV; cfr p. 451, note 4). — Dans son monumental *De Poenitentia* en quatre volumes (Milwaukee, 1949-1953), le P. D o r o n z o ne fait pas allusion à la « res et sacramentum » dans la pénitence. — Par contre, on trouve occasionnellement, en dehors des manuels, la thèse ici défendue, par exemple dans des formules comme la suivante du P. Schillebeeckx : « L'effet ecclésial de la confession est la réconciliation avec l'Eglise comme sacrement de notre réconciliation avec Dieu dans le Christ ». Cfr *De Christusontmoeting als sacrament van de Godsontmoeting* (Anvers, Bilthoven, 1957), p. 152.

13. M. S c h m a u s, *Katholische Dogmatik*, vol. IV, 1, 1952, p. 527 sv.

14. K. R a h n e r, *De Poenitentia*, Tractatus historico-dogmaticus, edit. tertia, Innsbruck, 1955, p. 682 sv.

se dégagent les grandes lignes d'un état de la question qui se présenterait comme suit :

— la réconciliation avec l'Eglise est le fruit propre et immédiat de l'absolution sacramentelle, et elle est simultanément signe efficace du pardon divin : on peut dire, en d'autres termes, qu'elle est *res et sacramentum* du sacrement de pénitence ;

— il faut entendre cette affirmation dans une perspective élargie de la notion d'Eglise et de la notion de sacrement, perspective qui rencontre actuellement de plus en plus de faveur et se caractérise en ceci que l'on voit dans l'Eglise prolongement de la visibilité du Christ le premier sacrement originel (*Ursakrament*) ;

— cette idée correspond pleinement à l'esprit de la tradition primitive et ressort de toute la mentalité scripturaire, qui décrit toujours l'union à Dieu comme vécue dans une communauté, avec le peuple d'élection, dans l'Eglise du Christ.

Il ne serait pas possible de mettre réellement en lumière le premier de ces points, sans exposer en même temps les deux autres, c'est-à-dire sans rappeler une doctrine générale des sacrements et sans recourir à de longs développements concernant l'état actuel des données historiques touchant la pénitence aux premiers siècles. On comprendra sans peine que nous ne pourrons, dans les limites de ce travail, nous obliger à faire tous ces détours. Qu'il nous soit permis, en conséquence, de fournir, sans plus, quelques éléments d'explication sur la façon de saisir la *réconciliation avec l'Eglise* comme *effet premier* du sacrement de pénitence.

1. *Effet du sacrement de pénitence.*

Une remarque importante s'impose au préalable. Les Pères du Concile de Trente, décrivant l'effet du sacrement de pénitence, notent simplement : « res et effectus huius sacramenti quantum ad eius vim et efficaciam pertinet, reconciliatio est cum Deo [15] ». Ils ajoutent un détail secondaire, que nous citerons seulement pour mémoire, n'ayant pas à nous en préoccuper davantage : il peut se faire aussi, disent-ils, que cet effet soit accompagné de sentiments intérieurs de paix et de consolation.

Il n'est, bien entendu, pas question d'oublier ou même d'estomper si peu que ce soit la netteté de l'affirmation conciliaire. Quand on parle de réconciliation avec l'Eglise comme effet de l'absolution, cela ne voudra jamais insinuer que l'on transposerait, au niveau de la société humaine, un acte qui n'a de sens plein, pour le pécheur repenti, que dans l'amitié retrouvée avec Dieu. Ainsi donc, lorsque Xiberta énon-

15. Cfr Denzinger, n° 896.

çait autrefois que « la réconciliation avec l'Eglise est le fruit propre et immédiat (*fructus proprius et immediatus*) de l'absolution sacramentelle », il entendait manifestement parler non pas du terme dernier en lequel s'épanouit toute la vertu du sacrement, mais d'une médiation nécessaire à l'actuation de ce terme. Voici du reste comment il s'exprimait, énonçant sa thèse en forme scolastique, avec toute la netteté désirable : « Nos vero ostendere conabimur infusionem gratiae deletivae peccati esse finem sacramenti eiusque excellentissimum effectum, ordine tamen causalitatis intercedere alium effectum immediate significatum et causatum per sacramentum, videlicet reconciliationem cum Ecclesia [16] ».

On pourra donc employer, pour faire court, la notion d'effet primaire, par opposition à effet dernier du sacrement de pénitence ; ou encore le terme d'effet intermédiaire, à condition d'y voir la médiation nécessaire pour réaliser l'efficacité totale du signe sacramentel. Et puisque nous avons ici un élément qui est à la fois effet du sacrement (*res*) et signe efficace (*sacramentum*), on sera fondé à appeler la réconciliation avec l'Eglise la « res et sacramentum » du sacrement de pénitence. Mais tout ceci demande explication.

2. *La réconciliation comme effet.*

La première chose à noter est la suivante : en tant que médiation nécessaire, la réconciliation avec l'Eglise s'offre à la réflexion avec un double jeu de virtualités, elle est à la fois causée et causante.

On doit la regarder tout d'abord comme un terme déjà obtenu, qui n'est certes qu'un relais, mais n'en revêt pas moins une valeur d'effet proprement dit ; en d'autres mots, la « pax cum Ecclesia » est, sous un certain aspect déjà, la « res sacramenti », non pas de façon adéquate sans doute — sinon elle serait effet dernier et non simple médiation —, de façon suffisante toutefois pour qu'il y ait entre *réconciliation* et *grâce* plus qu'une analogie extrinsèque ou un rapport de similitude. Il faudra donc inévitablement expliquer en quoi cette réconciliation coïncide déjà avec la restauration de l'amitié divine, et en quoi elle s'en distingue.

Pour cela, on ne serait guère avancé si l'on se bornait à considérer la réconciliation comme un acte valable seulement dans l'ordre des relations juridiques. Il faut bien plutôt saisir l'insertion du fidèle dans l'Eglise comme le lien vital qui le rattache au Christ. Dès lors la participation effective du pénitent à la communauté, dans laquelle il revient comme un membre pleinement réintégré à la vie de l'ensemble,

16. B. Xiberta, *op. cit.*, p. 12. Un peu plus loin, l'auteur ajoutait que cet effet est, à son tour, signe et cause de la grâce sanctifiante : « vicissim signum est et causa gratiae sanctificantis » (*ibid.*).

se décrit aussi comme la greffe du rameau vif sur la plante nourricière. Et ainsi se peut découvrir le point exact de la distinction que nous cherchons. Recevoir la « pax » de l'Eglise, c'est déjà pénétrer à nouveau, comme un membre actif, dans ce milieu vivant hors duquel il ne peut exister de communication surnaturelle; mais ce n'est pas identiquement recevoir la grâce, car, bien qu'il y ait un lien infaillible entre insertion à l'Eglise corps du Christ comme membre vivant et présence active des Trois Personnes, il demeure vrai cependant que recevoir la grâce dit un domaine de relations plus large, comprenant toute la perspective du salut selon la totalité de ses dimensions, tandis que l'insertion à l'Eglise ne présente qu'un moment historique nécessaire, un reflet objectif dans le temps et l'espace, qui n'épuise pas l'ampleur du mystère de la participation à la vie divine. Ou pour s'exprimer autrement : on ne peut être en état de grâce sans appartenir à l'Eglise, mais il s'en faut que l'appartenance fidèle à l'Eglise dans la communion eucharistique définisse la somme intégrale des notes contenues dans l'idée de grâce.

3. *La réconciliation comme cause de la grâce.*

Cependant le lien entre la réconciliation avec l'Eglise et la grâce ne se fonde pas sur un simple rapport d'exemplarisme (la vie dans l'Eglise serait seulement un signe « social » de la présence de la grâce sanctifiante) ; il n'est pas une condition externe (on ne peut recevoir la grâce « qu'à condition d'être dans l'Eglise visible ») [17]. Il y a beaucoup plus, car c'est une vraie causalité active qui existe entre l'une et l'autre. La réconciliation est un effet *intermédiaire*, et, en tant que telle, elle participe encore de l'efficacité du « sacramentum » : à sa place médiatrice, elle *cause* la grâce. Non pas de nouveau de manière adéquate, sinon elle représenterait la totalité du signe sacramentel, mais tout de même d'une façon réelle, se déployant à l'intérieur de l'instrumentalité sacramentelle. On pourra dire, si l'on veut, qu'elle est un titre à la grâce, qu'elle l'exige et lui est infailliblement liée. Mais c'est à condition de mettre sous ces mots plus qu'un jeu d'associations verbales. Nous croyons que, pour expliciter ce fait, on pourra très bien se servir de la terminologie qui applique au sacrement la notion de causalité dispositive, avec la relation réciproque que cela implique entre le terme final et la disposition ultime qui prépare immé-

17. C'est Mgr Schmaus en particulier qui attire l'attention sur le danger qu'il y aurait à se contenter d'une interprétation superficielle : « ... la réconciliation officielle avec l'Eglise est le signe efficace de la restauration de l'amitié avec Dieu. Cette théorie n'est pourtant pas sans danger. Celui-ci consiste à voir dans la réintégration au titre plénier de membre de l'Eglise, non pas le signe sacramentel efficace du pardon, mais la condition qui rend efficace la pénitence subjective conçue comme unique cause du pardon », *op. cit.*, p. 527.

diatement ce terme [18]. Aussi ce sera en définitive la même chose de dire : le pénitent est reçu dans l'Eglise vivante parce que Dieu lui rend sa grâce, ou réciproquement, c'est parce que le pénitent est reçu à la communion ecclésiastique que l'amitié divine lui est rendue.

4. *La réconciliation comme synthèse de « res » et de « sacramentum ».*

A la fois effet et cause, participant simultanément de la réalité du terme (*res*) et de l'efficacité du signe (*sacramentum*), la réconciliation avec l'Eglise sera donc, à juste titre, dénommée la « res et sacramentum » du sacrement de pénitence. Elle se trouve ainsi, de quelque manière, *entre* le simple rite sacramentel et le pardon divin.

Elle n'est pas le rite, entendant par là le signe externe dans sa matérialité brute qui se déroule en un point de l'espace et en un moment fugace du temps ; mais elle a en commun avec le rite de garder une visibilité effective, qui se matérialise déjà au point de départ dans la position même du geste rituel, qui perdure aussi et continue à être sensible dans les actes du pénitent lorsque celui-ci, fils pardonné du Père, s'en retourne au banquet eucharistique.

Elle n'est pas identiquement la rémission devant Dieu, effet dernier du sacrement, ainsi que nous l'avons rappelé d'après les Pères du Concile de Trente, mais elle est infailliblement liée à cet effet, car c'est en raison de sa participation actuelle au milieu de salut qu'est l'Eglise, que le pécheur converti voit son péché pardonné devant Dieu.

Mais il faut ajouter que la réconciliation avec l'Eglise doit être dite encore, et de façon plus stricte, si on la saisit dans son *fieri*, acte de synthèse concrète, où signifiant et signifié coïncident. Si donc elle est, comme on vient de le dire, « entre » rite et effet, il convient de poursuivre en soulignant que, en tant que médiatrice, cette réconciliation n'est pas un jalon intermédiaire, comme une étape à franchir pour aller plus loin : elle est, au contraire, immanence de l'effet dans le rite et réciproquement. C'est-à-dire : cette rencontre visible du pénitent et du prêtre, qui n'est malheureusement considérée trop souvent que comme une pénible et inévitable opération préliminaire en vue de retrouver l'amitié divine, est déjà en réalité l'anticipation du but, car c'est dans cette rencontre, où signe et effet se touchent, que s'actue l'ultime disposition à l'amitié reconquise.

18. Sur ce point spécial, on pourra se référer au travail de L. Hödl, *Die Grundfragen der Sakramentenlehre nach Herveus Natalis*, Munich, 1956. Hervé Natalis, essayant d'interpréter la causalité sacramentelle instrumentale dispositive en prolongeant la pensée de S. Thomas, aboutit à cette formule : « Sic ergo intellectus predicte positionis est, quod sacramenta sunt causa gratie dispositive, quia scilicet effective attingunt ad dispositionem ad gratiam, quo est character vel ornatus » (cfr p. 70 sv.).

II

LA NECESSITE D'UN AVEU INTEGRAL POUR OBTENIR LA RECONCILIATION AVEC L'EGLISE ET LE PARDON DIVIN

Pour en venir maintenant à un point d'application particulier, il nous semble qu'une théorie où viennent harmonieusement se fondre les plans apparemment antinomiques que sont d'une part la visibilité d'un pardon intérieur et de l'autre l'efficacité d'un comportement externe ritualisé, peut aider admirablement à une meilleure compréhension du sacrement de la pénitence. Mgr Schmaus ne se fait pas faute d'en tirer parti pour renouveler, de manière fort intéressante, les explications que l'on donne au sujet, par exemple, du pardon des fautes vénielles et de la grâce propre du sacrement[19]. Nous voudrions l'utiliser, de notre côté, pour indiquer la raison fondamentale de la nécessité d'un aveu intégral et circonstancié de toutes les fautes mortelles.

A. CRITIQUE DES ARGUMENTS TRADITIONNELS.

L'argument théologique que l'on apporte en vue de fonder l'aveu comme acte pénitentiel est demeuré longtemps très inadéquat, parce qu'il partait de considérations extrinsèques à la confession elle-même. En fait, on a presque toujours reconnu que l'aveu des fautes, bien qu'il fût nécessaire de droit, ne l'était point tellement de par soi-même, qu'en vertu d'un autre ordre de réalité plus éloigné : la plupart du temps, la confession est dite nécessaire relativement à autre chose. Aussi voit-on varier les principes d'argumentation suivant que, dans la doctrine pénitentielle, on met en relief tel aspect plutôt que tel autre.

Par exemple, si l'on insiste sur la satisfaction, on sera tout naturellement porté à dire que la confession sincère et intégrale de la faute est nécessaire pour que puisse être déterminée une juste appréciation proportionnelle de la pénitence à imposer.

Si la contrition devient l'élément principal, l'aveu de la faute sera surtout considéré comme signe de sincérité; il sera une expression du retournement intérieur effectivement réalisé : car confier un échec, c'est en quelque sorte s'en libérer; dire qu'on est tombé, et de quelle manière, c'est porter condamnation d'un passé que l'on renie.

Quand, au contraire, l'absolution prend le pas, comme élément formel, sur les actes du pénitent, alors la confession se fait nécessaire

19. M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, vol. IV, 1, p. 530 sv.

surtout eu égard à la relation qui se noue entre le prêtre et le pécheur : juge et médecin, le ministre connaît d'un cas dont il est, en définitive, l'arbitre supérieur au nom du Christ.

Or ces raisonnements ont tous en commun ceci, qu'ils font servir la confession à « autre chose » — nommément à la tarification de la peine, à la preuve du repentir, à la prudente conduite du ministre —, en éclairant donc, de l'extérieur, un phénomène qui, semble-t-il, ne saurait se justifier absolument. Certes, les angles de vue que nous avons décrits ont une proximité plus ou moins immédiate avec le sacrement. Mais il faut compter aussi avec d'autres perspectives plus éloignées, à la lumière desquelles on conclut parfois à la nécessité de l'aveu. Ainsi l'on dira que celui-ci offre occasion à la communauté des fidèles de prier pour le pécheur ; on ajoutera qu'à tout prendre cet aveu est bon en lui-même en raison de l'humiliation qui lui est inhérente ; qu'il est profitable pour l'avenir, car le pécheur, s'adressant à un conseiller judicieux, pourra s'entendre désigner des remèdes appropriés à son état. Mais toutes ces raisons touchent encore moins l'essentiel et ne pourront jamais être autre chose que des appoints, valables sans toutefois être rigoureux.

Ce fut l'un des mérites du P. Charles, dans un article extrêmement riche d'aperçus originaux sur la pénitence, d'avoir impitoyablement dénoncé la faiblesse de ces raisonnements [20]. « Si, affirme-t-il, les actes du pénitent sont la *materia ex qua* du sacrement, c'est par rapport à la forme, l'absolution, qu'ils doivent être jugés. Leur nature et leur nécessité se mesurent à ce rapport [21] ». Aussi l'on conclura que « pour justifier la nécessité de l'aveu, nous n'avons besoin de recourir à aucun principe extrinsèque ». Cette remarque est assurément décisive, et la critique d'autant plus recevable que le P. Charles se hâte d'apporter aussitôt, du moins dans ses grandes lignes, les principes d'une argumentation correcte et rigoureuse : « Celui qui gracie, écrit-il, agit comme un juge souverain par un acte de volonté libre. Il doit donc normalement savoir sur quel objet porte le pardon qu'il confère [22] ». On saisit le fondement de l'argumentation ; il n'est autre que la règle d'or selon laquelle il faut que « celui qui gracie agisse non comme une machine à pardon, mais comme une personne, comme un juge suprême, en pleine connaissance de ce qu'il octroie [23] ».

On peut se demander toutefois si le P. Charles exprime ici toute sa pensée. N'indiquant que le schème directeur d'un raisonnement, il

20. P. Charles, S. J., *Doctrine et Pastorale du sacrement de Pénitence*, dans la *N.R.Th.*, 1953, p. 449-470, cfr p. 463-466.
21. *Art. cit.*, p. 464.
22. *Ibid.*
23. *Ibid.*

ne montre pas avec précision de quelle manière il en développerait le contenu. Or, si l'on s'en tient à l'énoncé encore tout à fait général que nous avons reproduit, on ne manquera pas de formuler quelque désir d'en savoir plus long. Car enfin, dire qu'un juge doit agir en pleine connaissance de cause est une réflexion pleine de bon sens, à n'en pas douter, mais cela reste assez formel et ne touche pas en son fond la relation vraie qui, dans le sacrement, se noue entre le pénitent et le prêtre qui l'absout. L'aveu est, ici encore, trop unilatéralement exigé par rapport au *ministre* du sacrement et non par rapport à cette jonction intime de la matière et de la forme qui, précisément, constitue le sacrement en acte. Il est certain, en d'autres termes, que l'aveu est nécessaire pour que le confesseur *sache ce qu'il fait*; mais, par là, on ne montre pas du même coup qu'il est requis pour que le pénitent *fasse ce qu'il doit,* en vertu non pas du ministre à informer, mais du signe à réaliser en acte, à construire dans la commune rencontre de la forme *et* de la matière.

A l'opposé, Mgr Schmaus explique la nécessité de l'aveu en se tournant du côté du pénitent et de la sincérité de sa contrition. Il n'y a pas, dit-il, de vrai repentir sans une expression qui le rende sensible; et cette expression doit être publiquement enregistrée dans la communauté ecclésiale parce que le pécheur reconnaît, comme membre de l'Eglise, qu'il est coupable aussi envers l'Eglise [24].

On discerne ici deux niveaux de l'argumentation, le premier de l'ordre surtout psychologique et individuel, le second sur un plan moral et communautaire. L'intérêt des vues ainsi présentées mérite qu'on s'y attarde quelque peu.

Tout d'abord, l'aveu est l'achèvement du repentir. Car l'homme est corps et âme; et sans son incarnation dans le sensible, le repentir est exposé au risque de l'illusion. « Aussi longtemps que le péché n'est pas désigné par son nom, il n'est pas pleinement reconnu et pas encore sérieusement regretté. La conscience générale d'être un pécheur ne suffit pas pour constituer un repentir vivant [25] ».

Que la conscience ne se découvre vraiment que dans l'expression parlée, c'est là une vérité que la psychologie moderne a bien fait ressortir et que les études récentes sur le langage contribuent à appuyer de tous les arguments désirables. C'est aussi un fait de sens commun que l'on a reconnu depuis longtemps. C'était — peut-être n'est-il pas sans intérêt de le rappeler — l'un des axiomes fondamentaux des traditionalistes du siècle passé, et, s'ils en tiraient des conséquences désastreuses quant à la nécessité de la Révélation, ils avaient néan-

24. M. Schmaus, *op. cit.*, p. 508 sv.
25. *Ibid.*, p. 508.

moins touché du doigt un thème extrêmement intéressant qui ne fut malheureusement pas exploité, à l'époque, en vue d'un enrichissement théologique [26]. Car si l'on voulait étudier la psychologie du repentir et son rapport interne à la confession, il y aurait, à coup sûr, des développements très utiles à élaborer à partir de cette donnée première.

Mais si l'expression objective *devant la conscience* est requise pour vitaliser le repentir, on n'a pas encore prouvé par le fait même que l'aveu *devant autrui* est obligatoire pour obtenir le pardon. Cela, poursuit en conséquence Mgr Schmaus, est une nécessité qui se tire du caractère social du péché : « Le péché du membre de l'Eglise ne demeure pas confiné à l'intérieur du moi individuel. Il atteint la communauté entière. Il est un manquement contre le « nous » ecclésial. Il fait tort à l'ensemble. A cause de cela, il doit être expié aussi devant la communauté. Le pécheur doit se reconnaître pécheur devant la communauté. Sa confession signifie demande de pardon pour le tort causé à la communauté, et demande d'intercession auprès de Dieu [27] ».

Sans méconnaître le moins du monde la justesse et la profondeur de ces vues, il nous semble toutefois qu'il leur manque encore d'être poussées jusqu'à leur dernière conséquence pour devenir pleinement satisfaisantes. Elles montrent assurément très bien que tout pécheur doit se reconnaître tel devant la communauté, mais elles ne disent pas pourquoi cet aveu publiquement proclamé s'intègre *de plein droit* dans le signe sacramentel comme un élément nécessaire (au moins dans les circonstances normales) pour sa validité. Car enfin, tous pécheurs tant que nous sommes, n'avons-nous pas l'habitude de publier constam-

---

26. C'est ici le lieu de mentionner le très intéressant petit ouvrage de Mgr Gerbet intitulé : *Vues sur le dogme catholique de la Pénitence* (première édition, 1836). Encore sous l'influence indirecte des doctrines menaisiennes, préservé cependant des excès dogmatiques par son attachement profond à l'Eglise, Gerbet avait déjà émis, à propos de la pénitence, des réflexions profondes et toujours valables à notre époque, mais qui ne furent pas assez exploitées au 19e siècle, par suite, semble-t-il, de la résistance au courant traditionaliste. En un style tout empreint de chaleur romantique, il écrivait : Parole et pensée « devraient être naturellement unies; car, de même que le Fils éternel de Dieu est à la fois l'Intelligence et la Parole du Père, de même l'homme produit aussi du fond de sa substance sa pensée, qui est la parole de l'âme, et qui tend à se transformer en parole extérieure, en vertu des lois de notre double nature spirituelle et corporelle. Si nous étions dans un état parfait, cette harmonie de la pensée et de la parole serait complète et permanente... La pensée de nos fautes se creuse, au fond de notre âme, un recoin dans lequel elle se cache en silence; espèce d'antre ténébreux et sourd où la lumière de la parole ne pénètre pas, et d'où ne s'échappe aucun son. Pour qu'il y ait, sous ce rapport, un commencement de régénération en nous, il faut que cette division de la pensée et de la parole cesse à quelque degré. La confession est le germe divin de leur harmonie renaissante » (éd. Louvain, 1852, p. 64-65).

27. M. Schmaus, *op. cit.*, p. 508-509.

ment notre indignité devant l'Eglise? La liturgie, qui est toujours confession de louanges, est aussi immanquablement confession des péchés. Et, au surplus, si le retentissement social de la faute explique bien qu'il faille demander pardon *à* l'Eglise, on ne donne pas raison pour autant de l'obligation de passer *par* l'Eglise, dans une ouverture totale de la conscience, pour obtenir le pardon divin.

En d'autres termes, ce qui nous paraît incomplet à l'argument, c'est qu'il se fonde encore trop sur des considérants externes au sacrement lui-même; il exploite très bien l'aspect social de la faute, pour conclure au caractère social de l'expiation et de l'aveu, mais tout cela vaudrait encore s'il n'y avait pas de rite sacramentel pour consacrer l'un et l'autre. Or il faut montrer que c'est en vertu même de la texture interne du signe sacramentel, qu'un aveu intégral et circonstancié est requis.

B. ESQUISSE DE SOLUTION.

La vraie solution ne consisterait-elle pas à faire se rejoindre la pensée du P. Charles et celle de Mgr Schmaus?

Le premier se place au point de vue du ministre et raisonne à propos de l'application de la forme. Le second se tourne du côté du pénitent et argumente à partir de la contrition, qui est un des actes constituant la matière du sacrement. Mais n'y aurait-il pas entre les deux un lien qui joignît ensemble le ministre (mis au fait de l'aveu) et le pénitent (en aveu), dans un moment unique donnant toute sa cohésion à l'acte sacramentel?

Ce moment, comme chacun sait, c'est celui de l'application de la forme, l'instant où l'absolution tombe sur le cœur contrit; c'est par là que s'actue la totalité du signe et que l'effet est obtenu. Mais justement, si l'on dit que cet effet est premièrement la *réconciliation avec l'Eglise*, si l'on ajoute que cette réconciliation participe elle-même, dans son *fieri*, de la plénitude significative du rite (parce qu'elle est « sacramentum » en même temps que « res »), ne pourra-t-on pas conclure qu'il faut partir de cette idée de réconciliation pour justifier et expliquer la présence d'un aveu avec toutes ses qualités essentielles de sincérité et d'intégrité?

S'il y a là un point de départ valable, il nous paraît raisonnable de l'utiliser, dans la question qui nous occupe, pour amener les considérations suivantes.

1. Premièrement on dira : c'est parce qu'il est *sacrement de réconciliation dans l'Eglise*, que le rite pénitentiel exige un aveu.

Toute réconciliation est rencontre spirituelle de personnes, et, à ce

titre, il est requis que se fasse une ouverture de la conscience dans l'entente réciproque.

Sous cet aspect, l'acte pénitentiel n'est, à tout prendre, qu'un cas particulier d'une attitude plus générale, l'attitude foncière du chrétien posant tous ses actes les plus essentiels en communion avec le Christ dans l'Eglise. Car, partout où il y a vraie rencontre avec le Christ, partout où existe une démarche faite à l'instigation de la grâce, il y a aussi rencontre de la communauté dans une ouverture réellement totale de l'âme. Cette union commence avec la réception de la foi, qui est comme le premier rendez-vous avec la vie ecclésiale; elle se poursuit dans tout acte du culte public et même, à un autre niveau, dans la prière privée, car l'une et l'autre prière entretiennent la réciprocité dans la communion des Saints et culminent dans la présence du Christ, en ce centre où tous ne font qu'un; elle se resserre en tout acte de charité active; et c'est seulement quand elle a été malheureusement interrompue que cette unanimité de l'âme est à renouveler, dans un acte où se restaure la communication avec les fidèles et où se renoue l'amitié avec Dieu. A coup sûr, toutes les modalités éventuelles de ces rencontres peuvent varier dans la forme. Mais il reste que, de toutes façons, il s'y exerce une mise à nu des consciences : la foi est témoignage par lequel le croyant se proclame et se compromet (« confessus bonam confessionem coram multis testibus », 1 Tm 6, 12); l'Eucharistie est jugement où la conscience s'examine (« probet autem seipsum homo », 1 Co 11, 28); la charité consiste à mettre tout en commun, et surtout ce que l'on a de plus intime, les biens spirituels plus que les choses du monde (« cor unum et anima una », Ac 4, 32). La réconciliation, à son tour, ne pourra s'opérer sans qu'il y ait déclaration de soi, et nouvelle compromission devant tous de celui qui s'était détaché de la famille en demeurant temporairement un fils prodigue. Pour rentrer dans la communion, il sera requis que se fasse une nouvelle discrimination de l'âme; le pécheur ne reviendra pas, en conséquence, sans s'obliger à se mettre en jugement, sans vouloir d'intention et de fait tout remettre en commun; il réintégrera la vie de communauté, par un acte où il se livrera lui-même dans le « cor unum et anima una », refusant désormais d'entretenir ces recoins obscurs de l'âme, « cette demeure à part dans l'ombre [28] », où sont recélées

28. Les mots sont de Mgr Gerbet, qu'il nous paraît intéressant de citer encore une fois : « Si le feu de la charité embrasait universellement (les âmes), il les transformerait au point de rendre chacune d'elles transparente pour toutes les autres. Un poète a dit qu'au jugement dernier tous les hommes auraient comme des corps de verre, qui laisseraient pénétrer les regards de tous dans le cœur de tous. Si cette fiction est pleine de vérité pour le jour de la justice, elle l'est surtout, appliquée au règne de l'amour »... Mais le péché caché au fond de la conscience trouble cette limpidité des âmes : « Chacune d'elles retenant en soi la parole qui porterait aux autres la connaissance de ses péchés, a par là-même

les possessions égoïstes que l'on ne veut pas mettre en partage avec les frères.

Pour tout dire en quelques mots, il y a confession dans la pénitence sacramentelle parce que, dans la *réconciliation,* s'exerce une reprise de la communication des consciences, parce qu'il y a retour à la « communion des saints ». Et afin d'objectiver ce retour, un signe éminemment expressif, l'*aveu,* témoigne que le pécheur rejette désormais ce qui le tenait à l'écart de la vie ecclésiale.

Tel est un premier motif qui explique la sincérité et l'intégrité de l'aveu. Car celui-ci n'existe que pour rétablir l'intimité de l'union fraternelle avec la communauté représentée par le confesseur muni de la juridiction. Fausser cet aveu, le réduire à de vagues formules de regret sans expression réelle d'une conscience qui se dévoile, équivaudrait simplement à refuser d'entrer à nouveau dans la limpidité de l'union des âmes. Ce serait contradictoirement interposer un écran, dans l'acte même par lequel on demande de rentrer au foyer commun de lumière.

Mais ce n'est pas tout. Car la réconciliation n'est pas seulement retour de celui qui a fauté : c'est aussi, et même surtout, le grand geste d'accueil de celui qui, les bras ouverts, reçoit le prodigue et l'invite au banquet de fête. Et à ce titre encore, un aveu est requis pour que soit vraiment scellé le pacte nouveau d'une fidélité rachetée.

2. On dira donc deuxièmement : l'aveu est requis encore parce que la réconciliation avec l'Eglise est une *reprise en charge par l'Eglise réconciliatrice.*

En effet, toute réconciliation sacramentelle est non seulement rencontre spirituelle, mais encore rencontre organisée dans une vraie reprise en charge du pénitent par l'Eglise.

On se tromperait lourdement en posant l'initiative du pardon chez celui qui l'implore. Le regret ne cause pas le pardon ; il ne peut qu'y disposer. Dans un acte de réconciliation tout est suspendu à celui qui redonne son amitié. L'autre, qui a fauté, ne peut rien ni pour extorquer, ni pour contraindre, ni pour susciter le geste qui absout. Littéralement, le délinquant se livre à la bonne volonté de celui qu'il implore.

---

un côté nocturne, une tache qui dérobe aux regards quelque chose de ce qui est en elle : elle s'isole sous ce rapport ; elle se fait une demeure à part dans l'ombre ; elle est seule. Mais l'instinct de l'union lutte contre cet isolement. A mesure que les liens de famille ou d'amitié rapprochent les cœurs, les confidences réciproques s'épanchent, les âmes se révèlent aux âmes, le côté ténébreux de chacune d'elles s'amoindrit, la transparence recommence à quelques degrés, et elle doit se reproduire surtout dans la société spirituelle où les âmes reconnaissent leur fraternité divine, et renouent une céleste amitié » (Mgr Gerbet, *op. cit.,* p. 65-66).

Mettons-nous alors du côté du prêtre qui donne l'absolution. Admettra-t-on que, dans l'acte sacramentel de pénitence, l'Eglise, par la bouche du confesseur, dise au pénitent : « Vous venez à moi; c'est donc que vous êtes coupable. Peu importe votre faute : je sais qu'elle est grave et cela me suffit. Vous avez la contrition et donc je vous réintègre au corps des fidèles comme un membre participant à la même communion ». Si le confesseur devait se contenter de s'exprimer ainsi, il n'y aurait pas *réconciliation* dans le vrai sens du mot, mais simple reconnaissance officielle d'un fait qui se passerait essentiellement *en dehors de l'initiative* de l'Eglise. L'homme pardonné devant Dieu récupérerait purement et simplement son droit d'entrer dans la communauté; il aurait uniquement à faire entériner ce droit par un officier de la hiérarchie, sous simple vérification de son repentir pour ce qui concerne le passé et d'un bon propos pour l'avenir.

Mais il n'en va pas du tout ainsi. L'Eglise doit agir non pas en forme de constat ou de notification externe, mais en forme de position efficace de geste réconciliateur. Or ceci implique une chose importante : dire que l'Eglise réconcilie efficacement, c'est affirmer en d'autres termes que l'Eglise connaît son pénitent comme pécheur et nécessairement comme *tel pécheur* particulier, c'est-à-dire avec son péché étalé à ses yeux dans toutes les circonstances qui dévoilent l'âme même de celui qui l'a commis (car le péché n'est pas chose « dans » ou « sur » l'âme : fardeau dont on se libère en le rejetant; il est le cœur même de l'homme selon sa volonté mauvaise). Et, le connaissant ainsi dans une totale sincérité et l'entière soumission à une initiative de pure grâce, l'Eglise *re-connaît* son pénitent, en le rétablissant parmi ses justifiés : littéralement, en le faisant juste dans le même acte par lequel elle le rend à nouveau participant à la communion des fidèles.

Geste signifié et ultime effet de grâce sont donc ici indissociables. Comme la poignée de mains de deux adversaires est à la fois le signe et l'acte de réconciliation, ainsi d'un côté l'absolution qui est la main agissante de l'Eglise et de l'autre l'aveu, avec la contrition manifestée, qui est le geste du pénitent, se joignent en un seul moment unique et efficace, signe et réalisateur tout ensemble de la restauration de l'amitié divine.

3. On remarquera, pour finir, comment « ouverture d'âme » du côté du pénitent et « reprise en charge » par l'Eglise, ne forment qu'un seul geste dans une totalité à la fois signifiée et signifiante.

Le lecteur aura aperçu sans peine que notre façon de raisonner ne fait que porter à leurs conséquences les principes dont nous avons reconnu la valeur chez Mgr Schmaus et chez le P. Charles.

Nous disons bien en effet que l'aveu est nécessaire de la part du pénitent, en fonction de sa relation à la communauté ecclésiale; mais ce n'est point tant pour *demander pardon à l'Eglise,* ou pour obtenir son *intercession* [29], que pour retrouver ce « cor unum », cette communion d'âme avec la totalité des fidèles de l'Eglise vivante. L'aveu est donc l'apport nécessaire du pénitent dans cet acte qui s'achèvera effectivement par une réconciliation; il est partie intégrante d'un complexe plus vaste (qui contient aussi la contrition, le bon propos et l'intention de satisfaire), auquel il manque seulement d'être saisi et assumé par le geste qui pardonne.

Nous disons aussi que l'aveu est requis eu égard au ministre qui joint la forme à la matière, tombant d'accord avec le P. Charles pour reconnaître que, normalement, le ministre doit « savoir sur quel objet porte le pardon qu'il confère » [30]. Mais nous ajouterons que ces mots ne sont pas à prendre au sens où ils indiqueraient une simple prudence de l'ordre pratique — car il est trop évident que tout ministre de l'Eglise doit, en tout état de cause, agir « en pleine connaissance de ce qu'il octroie ». Ils signifient surtout que le ministre, au nom de l'Eglise, doit pouvoir, en vue de cet acte éminemment personnel et intime qu'est la réconciliation, distinguer son frère pénitent par son nom, c'est-à-dire par le nom de son péché. Il n'y aurait pas sans cela de réconciliation mais une simple amnistie : et entre réconciliation et amnistie, existe la distance insurmontable qui sépare les deux gestes totalement différents que sont : donner personnellement son amitié, et faire grâce dans un geste anonyme ignorant que le délinquant est mon frère dans le Christ.

Il ne faut donc, à aucun prix, séparer ces deux éléments d'un même acte. Et justement, la doctrine qui fait de la réconciliation avec l'Eglise l'effet immédiat de l'absolution, la « res et sacramentum » du sacrement de pénitence, offre une base solide de recherche pour désigner, de manière plus approfondie encore que nous n'avons pu le faire en ces quelques pages, toute la signification de l'aveu pénitentiel. Nous n'avons pu que très superficiellement décrire la notion même de réconciliation : il y aurait ici une étude à faire, qui consisterait à analyser toutes les implications de cet acte, non seulement au niveau d'une phénoménologie de l'action humaine, mais d'après les données de l'expérience de la vie de l'Eglise. Il nous paraît toutefois que, dès à présent, l'on peut tirer parti d'une théorie qui joint si intimement le

29. Ainsi s'exprime Mgr Schmaus, en une formule qui ne va pas jusqu'aux dernières raisons explicatives : « Der Sünder soll sich vor der Gemeinschaft als Sünder bekennen. Sein Bekenntnis bedeutet Bitte um Verzeihung des der Gemeinschaft angetanen Unrechts und Bitte um Fürsprache bei Gott » (*Katholische Dogmatik,* vol. IV, 1, p. 509).

30. P. Charles, *art. cit.,* p. 464.

pénitent à la vie ecclésiale. L'aveu, conclura-t-on, n'a d'existence que reçu par un autre ; en retour la réception de l'aveu sera toujours (les conditions de validité étant supposées) confirmée par une absolution. La réconciliation en train de se réaliser (*in fieri*), c'est-à-dire le geste visible par lequel le pénitent s'ouvre à l'Eglise et l'Eglise s'ouvre au pénitent, le geste qui noue matière et forme du sacrement, pose aussi nécessairement le sacrement en acte avec son effet. C'est ici alors que l'on découvre la raison d'être, même dans le sacrement de pénitence, de la notion scolastique de « res et sacramentum ». Car il apparaît bien concrètement que la réconciliation est simultanément chose signifiée (*res*) et signifiante (*sacramentum*). Signifiée, elle l'est comme terme immédiat de la visibilité du rite : car le pécheur, au sortir du confessionnal, est reconnu visiblement comme appartenant pleinement à la communauté vivante. Et signifiante, elle l'est en tant que l'acte de l'Eglise se répercute, au-delà de sa pure visibilité terrestre et contingente, dans sa dimension de mystère [31].

En dernière analyse, ce n'est donc pas en vertu de quelque chose d'extrinsèque au sacrement en acte, que l'aveu est reconnu nécessaire ; c'est bien, au contraire, par ce qui est le plus essentiel au sacrement, à la fois dans sa visibilité et son effet immédiat. On conclura donc que l'aveu, intégral et circonstancié, de toutes les fautes graves est requis « per se » pour l'existence même du geste réconciliateur ; l'aveu est conjoint à la forme, comme la main qui se tend saisit celle qui se donne en signe de pardon.

Eegenhoven-Louvain C. DUMONT, S. J.
95, chaussée de Mont-Saint-Jean.

31. Il va sans dire que se posent, à partir d'ici, des questions de détail que l'on devrait approfondir si l'on avait l'intention de justifier sous tous ses rapports la doctrine que nous avons proposée. Par exemple, on peut se demander ce que signifie la réconciliation dans les cas où l'aveu fait légitimement défaut, comme lors des absolutions en péril de mort. De même, quand nous disons que le pécheur, au sortir du confessionnal, est reconnu visiblement comme appartenant à la communauté, nous ne préjugeons pas des cas de confessions où l'absolution a été refusée, ou des confessions sacrilèges, etc. On résoudrait sans difficulté ces questions particulières, selon les principes généralement admis qui font de l'aveu une partie intégrante nécessaire à l'existence du sacrement selon sa forme plénière.

Religion naturelle et perfection morale

Le livre que nous présentons ici aux lecteurs de la *N.R.Th.*, « *L'homme de bien et ses défauts* » est un court traité des valeurs ou des vertus [1].

C'est dans l'essence concrète de l'homme que le P. Vander Kerken découvre l'origine des valeurs.

> « Au niveau humain, et particulièrement dans l'activité morale, l'exister se déploie en un devenir progressif. Ce devenir, sous peine de s'évanouir en inexistence, ne peut consister qu'en un jaillissement de l'exister à partir de possibilités inscrites en lui-même et qui font de cet exister une existence humaine particulière. L'existence de l'homme porte donc en soi une essence propre, qui, loin d'être un assemblage de pièces spécifiques, forme le noyau à tous égards intrinsèque des relations circonscrites par l'exister, en tant précisément qu'elles sont ouvertes » (p. 9-10).

Le premier chapitre décrit ces « dimensions de l'exister humain », ces relations essentielles de l'homme au monde, à soi-même, aux autres et à Dieu. Examinant ensuite comment elles sont pleinement assumées dans une « option fondamentale » pour l'authentique ou l'inauthentique, pour le bien ou pour le mal (ch. II et III), l'auteur découvre, dans les structures de l'action, par quoi l'essence devient elle-même, l'origine nécessaire des valeurs ou des *habitus* vertueux dans lesquelles doit se réaliser intérieurement l'homme de bien (ch. IV).

Ainsi l'action, qui est d'emblée « au monde », porte en elle-même, dès le premier « vouloir faire », outre l'accomplissement inchoatif de son objet (Deuxième partie, ch. I), les structures et les potentialités qui, en s'actuant, deviendront prudence (ch. II) et zèle (ch. III). Le rythme de l'agir tendu vers les choses (ch. IV) ramène l'homme libre à son ipséité; celle-ci doit s'affirmer par la maîtrise de soi, la force, la sincérité et finalement par la simplicité, sommet de la noblesse (ch. V).

Aucune de ces valeurs strictement personnelles ne coupe l'homme de l'univers. Au contraire, elles le rendent plus objectif, plus proche des choses. Intégrées dans les relations à autrui, elles s'approfondissent encore et s'épanouissent : le sens des choses se découvre davantage dans la nécessité de la justice, dans l'obligation de véracité qu'impose le contact entre les hommes occupés à humaniser le monde matériel; la fidélité à soi-même acquiert une plus haute signification lorsqu'elle en vient à estimer autrui, à reconnaître avec humilité les liens de dépendance mutuelle qu'exige pour être authentique l'action des hommes et de chaque homme de bien. Dans ces diverses valeurs sociales s'exprime celle qui les informe toutes, la « *mensenlievendheid* », que les Grecs appelaient « philanthropie » et qu'on peut traduire sans trop d'inexactitude par « l'humanité » (ch. VII).

Les deux derniers chapitres étudient la perfection de la moralité et font voir comment l'exercice explicite de notre relation à Dieu accomplit toute valeur, qu'elle soit strictement mondaine, personnelle ou communautaire. Les pages qui suivent les résument en les adaptant.

---

1. L. Vander Kerken, S. J., *De goede mens en zijn gebreken.* Een Filosofie van de zedelijke grondhoudingen. Coll. Filosofische Bibliotheek. Anvers, Standaard Boekhandel, 1957, 22 × 16 cm., 258 p. Prix : 130 frs broché; 160 frs relié.

L'HOMME RELIGIEUX

Ni la noble simplicité, ni l'humanité ne dévoilent à l'homme l'exercice le plus original et le plus accompli de son exister. Il lui faut, pour y parvenir, donner son consentement effectif à sa relation personnelle avec Dieu. Son existence doit être religieuse.

La philosophie peut-elle décrire valablement pareille attitude? Le champ de son investigation se limite en effet au naturel. Or le chrétien ne connaît de religion qu'au-delà de ce domaine : le rapport à Dieu qui nous est réellement donné est entièrement surnaturel. Faut-il pour autant, au nom de la théologie, interdire à la raison naturelle l'examen de l'acte religieux? Le P. Vander Kerken se borne sur ce point à deux affirmations : d'abord nul théologien sérieux n'acceptera de séparer de façon aussi primitive son travail de celui du philosophe; ensuite, pour la religion comme pour le reste, « *gratia non tollit naturam* », et la raison peut découvrir des structures du religieux sans préjuger de l'union transformante où les élève une invitation surnaturelle. S'engage-t-on de la sorte dans les voies d'une philosophie chrétienne? Notre auteur se refuse, dans la perspective du présent ouvrage, à discuter la question. On peut penser toutefois qu'il y répondrait par l'affirmative, en ce sens du moins qu'il a bien conscience d'écrire en chrétien ce traité des vertus. Il reconnaîtra volontiers que l'exercice même de sa réflexion s'effectue sous l'emprise d'une moralité théologale. Et si en définitive, précisément pour ce dernier motif, il distingue la structure de son éthique d'une morale proprement théologique, ce n'est point pour refuser au théologien le droit de regard sur ce terrain réservé. C'est au contraire pour expliciter la question, que le théologien est amené à se poser en découvrant la nécessité d'une méthode dont l'Ecriture et la Tradition lui imposent peut-être l'obligation mais ne lui fournissent pas les principes.

*
* *

Soit comme culte, soit comme valeur la religion consiste à exercer la relation essentielle de l'homme à Dieu. Plus haut l'auteur avait noté comment cette relation parvient à la conscience : non pas en manière de conclusion théorique, mais par résonance naturelle (p. 30-31).

L'expérience qui met ainsi l'esprit sur la voie de Dieu est celle de la finitude humaine. On pourra la traduire dans le langage d'une théodicée, ou bien dans l'attitude religieuse. Dans les deux cas, il s'agira d'exprimer, à des plans différents, non pas le contenu analy-

tiquement réductible d'une idée, mais un donné existentiel. Si l'homme devient jamais métaphysicien, il ne peut que mettre en plus claire lumière des réalités dont la vie, dans ses conditions normales du moins, lui aura déjà révélé le sens [2]. La religion, de son côté, confère l'allure d'un acquit moral à une disposition d'abord inaperçue de notre être essentiel. La finitude en effet, quel que soit le phénomène qui la révèle, est une réalité spécifiquement humaine.

« C'est précisément un être tel que l'homme, portant en soi le réel achèvement d'une essence, et dont l'ipséité véritablement spirituelle est soustraite, en dépit de ses multiples intrications, à l'*indéfini* des choses matérielles, qui est en état de s'éprouver soi-même comme défini et comme fini, en état aussi de lire dans cette expérience une relation à un Infini transcendant. Assurément, aux premiers niveaux de l'expérience, cette relation peut demeurer très imprécise et insaisissable, *in-connue* et peu déterminable. Elle ne va pas moins se dévoiler sans cesse davantage dans la lumière de l'esprit, qui grandit dans son sein même. L'expérience de la finitude se développe jusqu'à devenir conscience saisissante de l'insuffisance de l'ipséité humaine en son être essentiel. Dans le phénomène de la pure facticité, elle s'éprouve comme dépendance dans l'être par rapport à un être qui est en soi fondement absolu, contenant par conséquent en lui-même toute perfection d'être » (p. 223).

Pour la conscience religieuse, cette dépendance sera vécue comme *besoin de Dieu*. En Lui, elle cherchera la guérison et le suprême salut. Sans aucun doute, c'est encore Dieu qui suscitera son désir de guérison. Mais Il ne pourra cependant lui apporter le salut que si elle consent elle-même à s'ouvrir pour cette action transcendante.

En d'autres termes, l'acte religieux premier consiste à *reconnaître* Dieu. On veut dire par là qu'il ne se contente pas d'en constater l'existence, comme on ferait d'une facticité immédiate. La reconnaissance de Dieu est un savoir qui l'accepte comme transcendant invisible. Mais l'invisible n'est accepté, qu'au moment où l'esprit est prêt à dépasser le donné brut de son essence individuelle pour apercevoir sa propre finitude. Dieu affleure à la conscience religieuse dans cette disponibilité par quoi la connaissance se dépasse elle-même. Ce que nous essayons de décrire ici n'est rien d'autre, on l'a pressenti, que *l'option fondamentale*, origine de toute la vie vertueuse. Seulement la forme très explicite qu'elle revêt ici résulte de toute l'existence morale jaillie, à son début, d'une conscience inchoative, encore peu claire mais déjà réelle, de l'être essentiel [3] en train d'être transcendé. Bref, la reconnaissance de Dieu implique, avec le savoir, l'acte de liberté.

---

2. Scheler n'est donc pas loin d'avoir entièrement raison quand il compte cette expérience religieuse, antérieure à la valeur ou à la vertu, au nombre des attitudes humaines originelles.

3. *Etre essentiel* traduit le néerlandais *wezen*, qui désigne l'essence dans sa relation concrète à un exister.

Ceci se comprend mieux si l'on donne son sens plénier à la distinction que fait spontanément l'âme religieuse entre l'Etre absolu et le Dieu personnel. Non qu'il y faille voir une opposition. Mais découvrir Dieu comme personne implique au premier chef une adhésion libre. Davantage encore : la connaissance de la personnalité vise toujours la *franchise* irremplaçable[4] de son objet. Quand il s'agit de Dieu, cela signifie découverte de Son éminente liberté, et corrélativement conscience de n'être rien par soi-même, conscience de recevoir tant l'être que l'essence. Nous retrouvons ici la structure de l'humilité qui s'était avérée nécessaire, au niveau de la société, pour rendre possible la compréhension authentique de l'action d'autrui. Mais l'attitude religieuse approfondit le sens de nos propres limites en véritable expérience de notre néant face à l'activité créatrice. Connaître Dieu personnellement, c'est donc le connaître comme « source » de tout être. C'est par conséquent le connaître comme source de toute vérité, de tout le connaissable :

« La vision religieuse *du monde* qui se développe à partir de cette expérience relève essentiellement du contexte concret de la connaissance et de la reconnaissance de Dieu. C'est dans le symbolisme universel du cosmos que cette dernière va se mouvoir à l'aise et devenir humainement possible » (p. 225).

De même que l'humilité sociale s'exprimait activement dans la soumission, l'humilité religieuse, sous peine d'être contradictoire, doit s'étendre à toute l'activité de l'homme. La reconnaissance objective devient abandon de soi à la volonté divine et à l'œuvre créatrice. Subir, disparaître constitue alors le sommet de l'action. Entendons bien que le *pati Deum* demeure acte d'une ipséité libre. Dès lors s'il tourne à la paralysie du dynamisme personnel, il doit être soupçonné d'inauthenticité. La passivité devant Dieu, pour être saine, ne peut être que l'élargissement du champ de la transcendance, qui s'était ouvert en cette disponibilité apparue à l'instant où la connaissance de l'être essentiel atteignait sa propre insuffisance. Le milieu où pénètre ainsi la conscience religieuse est le plus favorable à l'expansion de son activité personnelle et communautaire. Les dimensions de l'agir acquièrent pour elle toute leur valeur d'être, précisément parce qu'elle s'occupe tout entière à l'acceptation de Celui qui est. Fidélité au bien et à soi-même, soumission à la communauté des esprits s'épanouissent alors en une participation active à la puissance du Créateur. Toute l'initiative de l'homme religieux est d'être attentivement à l'écoute de Dieu. C'est dans l'abandon à sa volonté que l'obéissance trou-

4. *Franchise* traduit *eigenheid*, qui désigne l'inaliénable possession de l'esprit par lui-même. C'est dans un sens très voisin que la langue des 17e et 18e siècles parlait du « *franc*-arbitre ».

ve sa plénitude. Peut-être le théologien pourra-t-il distinguer dans cette dernière attitude une attente de la Parole de Dieu.

*
* *

A lire ce qui précède, la religion semble consister dans une sublimation de la vie morale. L'élévation où l'on parvient peut même susciter la question de savoir si la perfection transcendante de cette vertu ne la soustrait pas à la stricte moralité. La réponse doit dépasser les distinctions faciles, qui pourraient tenter plus ou moins intentionnellement de ramener l'éthique à l'observation d'un code en réservant à la conscience religieuse une séduisante et vague « liberté des enfants de Dieu ».

Il faut admettre d'abord que la vertu de religion concerne la perfection humaine : comme telle, elle appartient à la vie morale. D'autre part, peut-on restreindre sa portée à un simple souci d'améliorer l'homme? Ce serait excessif, tout le monde l'accordera. De telle sorte que la religion, perfection humaine et morale, amène en elle-même la moralité à une profondeur qualitative, où se rompt décidément la ligne de tout développement purement progressif. La religion rend l'homme de bien conscient de ce que les valeurs devenues siennes jusqu'alors, si elles constituent bien un absolu d'humanité, demeurent relatives une fois qu'on les considère absolument.

« En d'autres termes, tout achèvement moral de l'homme reste sous le signe de la finitude fondamentale. Il réalise et authentifie exclusivement le contenu positif de cette finitude, mais il ne réalise pas encore la finitude comme finitude. Aussi la perfection morale se trouve-t-elle parfaite elle-même, au moment seulement où elle se découvre *indigente,* elle et sa réalisation » (p. 226-227).

Nous l'avons dit plus haut, c'est le *besoin de Dieu* qui ouvre la religion à l'absolu. Et la moralité est assurée, en ce milieu qui la transcende, d'être authentiquement ce qu'elle est.

Pour la morale, se fermer à toute religion c'est se renier soi-même et sombrer dans la suffisance. Sans morale, d'autre part, sans devoirs de justice et d'humanité, la religion n'est plus qu'un pieux pharisaïsme sinon un illuminisme dangereux. La moralité ne perd donc ici rien de sa spécificité; elle est perfection de l'homme dans son mode d'exister strictement humain. La religion transcende cette *franchise,* mais de telle sorte que l'acte de la transcendance relève encore de la moralité, qu'il conditionne tout entière. Est-ce à dire que la religion constitue l'achèvement définitif de la perfection humaine totale? Nous verrons qu'il existe des vertus *finales,* où la religion se voit elle-même

dépassée. Il faut donc la considérer comme le moment de la tendance à la perfection humaine où la stricte moralité opère un renversement pour devenir « acquisition ou valeur finale ».

Ainsi la religion offre d'abord l'aspect d'une vertu générale, conférant à toute la moralité une signification transcendante. Mais elle s'exerce aussi parallèlement aux autres vertus en des actes particuliers, — reconnaissance de l'Absolu, abandon à sa Volonté, — qui relèvent de son seul domaine.

Du point de vue personnel l'acte religieux prend donc expressément Dieu pour objet ; il s'occupe de Dieu, pourrait-on dire. Mais comment la reconnaissance et l'abandon auraient-ils une possibilité d'envisager Dieu de la sorte, de le considérer comme objet? Comment l'« *homo viator* » peut-il atteindre proprement l'Invisible, puisqu'il est incapable de connaître sans l'appui du sensible? Encore une fois, la conscience religieuse ne procède point par démonstration. Elle considère Dieu par le moyen d'une médiation sensible, sans doute, mais dans cette médiation elle *voit* Dieu. Non que Dieu soit le moins du monde identifié au sensible. Mais l'homme religieux considère Dieu dans une représentation sensible qui signifie Dieu, qui « symbolise d'une façon tout exceptionnelle Sa présence en train de fonder l'être en tout être fini » (p. 228).

Le symbole n'est pas une reproduction, ni un représentant. Il est cependant plus qu'un simple signe. En lui, le signe et le signifié se compénètrent concrètement, sans aller plus loin toutefois que leur unité inchoative :

« Il faudrait en effet une saisie purement spirituelle de l'être essentiel pour que le Fondement d'une essence finie puisse être reproduit de façon pure. Le symbolisme religieux est bien tendu vers cette suprême purification, mais en tant que symbolisme il est seulement *sur la voie* de cette pure transparence. Aussi les représentations symboliques de la religion éprouvent-elles encore Dieu comme *autre*, comme autre transcendant, en dépit de la réelle union à Dieu que l'acte religieux cherche et trouve déjà » (p. 228).

Pour des esprits à qui l'initiative divine de l'Incarnation fait dépasser tout symbole de la divinité que l'homme se donnerait à lui-même, il est difficile de se remettre dans cette mentalité religieuse pré-chrétienne. Jésus-Christ n'a cependant pas fait disparaître la structure dont nous parlons. Les gestes de son Humanité substantiellement unie au Verbe restent des réalités sensibles et représentables, qui doivent mener aux profondeurs du mystère caché avant les siècles. N'est-ce pas en effet dans la recherche de ce mystère par le Christ, avec Lui et en Lui que consiste en bonne part la vie de la grâce? Mais le philosophe, s'il peut comme chrétien s'interroger sur la façon dont une structure naturelle subsiste dans le contexte révélé, sait d'avance

que sa réflexion n'atteindra point le sens dernier de la religion surnaturelle, la différence essentielle demeurant précisément cette impossibilité de l'atteindre.

*
* *

Envisagée non plus dans son terme objectif mais dans son exercice même l'acte de religion s'appellera *dévotion, « voluntas prompta se tradendi ad ea quae pertinent ad Dei famulatum »*, selon la célèbre formule thomiste (II^{a} II^{ae}, 82, 1).

Famulatus désigne la soumission liée essentiellement à la reconnaissance et à l'abandon. Procédant de la volonté spirituelle, le service de Dieu devra s'incarner également en des gestes visibles. La philosophie de la religion analyse leurs structures personnelles et communautaires. Pour notre propos, il suffit d'indiquer l'enracinement moral de la prière et du culte.

Dévotion désigne encore une joie qu'éprouve l'esprit à exercer les actes de religion. La joie manifeste la perfection d'une activité. Il est donc normal que la conscience religieuse la vive et la recherche. Toutefois l'homme continue, son existence durant, à tenter de parvenir à la perfection au moins autant qu'il ne l'atteint effectivement. Si donc la joie lui fait défaut, à quel titre le lui reprocher, à quel titre soupçonner la valeur de sa religion? La désolation en elle-même ne corrompt pas la relation personnelle à Dieu. Tandis que le dégoût négligent et la tiédeur la minent peu à peu. D'autre part le service toujours fidèle malgré la monotonie surpasse infiniment cet excès que le Père Vander Kerken appelle « piétisme », et dont le trait caractéristique est un mépris faussement vertueux pour toute activité *profane*. En chrétienté, le peuple qui forgea le mot « bondieuserie » semble avoir bien compris où tend cette déviation : sa prétention à la transcendance pure matérialise ce qu'elle voudrait spiritualiser. N'acceptant les valeurs seulement humaines, la morale y comprise, qu'à titre de maux nécessaires, elle dégrade la religion, qui devrait tout envahir, en une pure affaire de pratiques.

Contre semblable attitude, contre les fausses représentations que les hommes ou les sociétés peuvent fournir de Dieu s'insurge, avec raison somme toute, certain esprit anti-religieux qui, en dépit de ses formules trop violentes, ne perd pas tout sens de l'Absolu. On ne peut le confondre avec *l'irréligion*, qui naît de l'option pour l'inauthentique. La malice propre de ce choix est de refuser Dieu dans la lumière même où l'orientation vers Lui se révèle obligatoire. C'est ainsi que s'installe l'indifférence et que l'homme devient un « *sans-Dieu* » : état de l'individu recroquevillé sur soi, plus misérable qu'un athéis-

me militant, car cette dernière disposition garde au moins une certaine conscience du divin si déformée soit-elle.

L'ACCOMPLISSEMENT DU BIEN

La religion n'achève pas encore la perfection de l'homme. Une dualité interne l'en empêche. En tant que vertu générale, elle élève sans doute l'ensemble de la vie morale à un niveau transcendant. Mais la vertu spéciale, celle qui doit se pratiquer en posant certains gestes précis de prière et d'adoration, ne peut pas constituer l'accomplissement définitif de l'être essentiel. Vivre sa religion suppose qu'on abandonne à de certains moments toute activité si haute soit-elle pour consacrer du temps à chercher Dieu. La sanctification du dimanche traduit dans le Christianisme une nécessité de l'attitude religieuse comme telle. Or, c'est trop évident, *la* vertu, la bonté humaine déborde ce cadre strict : non contente de transcender la particularité de la religion en l'étendant à la totalité de l'agir moral, son universalité vise nécessairement une purification de l'acte religieux lui-même pour atteindre plus directement Dieu en esprit. C'est donc Dieu qui est tout simplement l'objet premier de tout ce développement vers un accomplissement du bien.

En une dernière forme d'habitus vertueux, le devenir de l'homme commence à parvenir réellement à sa fin ultime, une communion avec l'Etre absolu s'accomplit effectivement. La religion considérait toujours Dieu comme autre, comme le Tout Autre. Les *vertus finales* découvrent que l'homme trouve sa perfection en ce que Dieu est un avec lui. Assurément cette union n'est pas celle de deux égaux : « Dieu demeure toujours pour l'homme parfait infiniment plus important et plus digne d'amour que l'homme lui-même » (p. 234). Mais la perfection perd maintenant toute densité particulière qui pouvait la rendre extérieure à l'union.

Il serait faux d'imaginer qu'ainsi disparaît le devenir moral; dès ici-bas cependant il atteint la Fin elle-même, il revêt un aspect « final ».

« La liberté de l'homme et son intuition pénètrent jusqu'au cœur de son être : être homme, exister authentiquement ne consistent plus pour lui qu'à vivre la relation fondamentale à Dieu de son être essentiel, qu'à creuser jusqu'aux fondements les plus essentiels de soi-même et qu'à trouver du coup sa perfection personnelle dans une fascination transcendante qui oublie cette perfection même » (p. 234).

Ce point de vue proprement final est bien près d'être celui de Dieu. On pourrait l'appeler *théologal*. Mais le terme introduirait une confusion : nous ne parlons pas de vertus chrétiennes.

I. L'ESPERANCE.

Il n'y aurait évidemment plus aucune place pour des vertus si l'infini pouvait s'atteindre tout de go en regardant par-dessus la barrière que dressent les obligations astreignantes de la piété. Parvenir à la perfection au-delà du devenir n'est possible, pour l'*homo viator*, que par la médiation d'une ' bonne mort '. L'union à Dieu apparaît donc d'abord comme le terme transcendant d'une attente.

Concevoir cette attente comme une passivité viderait cependant l'espérance de tout contenu. Car l'homme de bien a déjà dirigé tout son potentiel d'action vers le terme final; il se soucie de l'acquérir. Si bien que l'objet de son attente, il ne le recevra pas de l'extérieur. Espérer, ce n'est point s'en remettre à l'événement totalement inattendu, qui rendrait vaine à l'avance toute préparation; c'est enraciner déjà son effort actuel vers la perfection dans la possession de son objet final. Loin d'être contradictoire, cet acte ne fait que situer dans une perspective transcendante l'expérience dynamique de l'exister humain. Quel est en effet le contenu moral de notre existence, sinon le déploiement vers sa plénitude d'un sens réel dont elle est porteuse depuis l'origine? L'espérance n'est rien d'autre que la certitude de pouvoir découvrir la pleine signification de l'activité commencée; elle est confiance que la vie et la mort ont un sens, confiance qu'il est bon d'exister.

Le fondement ultime de cette attitude ne peut être que divin. L'être et l'activité de l'homme lui dévoilent en effet l'intention créatrice de Dieu. Conscience vertueuse du sens de l'homme et de sa nature spirituelle, l'espoir cherche donc à réaliser dans l'être essentiel en devenir l'union dont la création est le gage assuré et dont le Créateur sera l'accomplissement.

La bienveillance divine révélée dans son être même fournit à l'homme le fondement objectif de son espérance. Mais son acte, comme toute la moralité authentique, s'exerce selon l'ambivalence inhérente à l'option libre. Etant parfaitement libre, l'attente de l'union à Dieu implique donc au sein de son assurance une certaine crainte d'inauthenticité. Non que le gage donné par Dieu ou la solidité de ses intentions puissent faire l'objet d'un doute. Mais la possibilité d'un usage inauthentique de la liberté dans l'avenir devient de plus en plus consciente à mesure que croît l'espérance. Celle-ci n'en est en rien affectée, puisque les fondements des deux tendances ne sont point identiques. Au contraire, si la liberté devait perdre cette crainte de soi-même, son espérance ne serait plus qu'un fallacieux quiétisme.

C'est en effet dans les bonnes actions de l'espérance fidèle que la crainte de soi trouve la réponse continuelle de l'authenticité. On peut dire en ce sens que cette défiance exigeante tient l'espoir en éveil.

Mais son apaisement toujours renouvelé doit absolument venir d'un fondement objectif, c'est-à-dire en définitive de Dieu. Dès que sa propre activité et ses propres forces sont seules à rassurer l'homme, il glisse dans la *présomption*. Déviation qui va jusqu'à figer l'agir dans une absolue fatalité, car elle écarte précisément des motifs l'intention divine seule capable de conférer à l'acte libre une signification transcendante.

D'autre part il y aurait encore présomption à prendre prétexte du fondement objectif de l'espérance pour se retrancher dans un neutralisme qui prétendrait s'épargner tout effort en vue d'acquérir la perfection. Car s'il est vrai que l'homme reçoit absolument tout de Dieu, il ne reçoit rien tant que la capacité même de recevoir, et par conséquent de rendre réelle par son activité son essentielle réceptivité.

L'espérance est de toute manière intimement liée à l'agir. Elle se repose toujours en effet en quelque chose qu'elle ne possède pas encore, ou du moins pas encore complètement. Les situations de la vie courante se révèlent affectées de manques essentiels, dès que nous en prenons vraiment conscience. Ces manques, est-ce la conscience qui les crée? Il ne semble pas. Aussi longtemps qu'il reste dans l'attitude « naturelle », aussi longtemps qu'« il ne se rend pas compte », l'homme subit tout simplement la facticité, c'est-à-dire précisément qu'il manque de recul, qu'il manque d'espoir. C'est « quand il n'y a rien à faire », quand l'idée même de faire quelque chose est impossible, quand la conscience n'est pas éveillée que le vide est absolu. La prise de conscience le relativise, elle le relie à un terme, à une fin qui sans doute n'est pas encore, ou du moins dont le mode d'être n'est pas celui de la situation présente. Mais dès qu'il commence à agir, l'homme établit un rapport d'unité entre la situation dont il aperçoit les manques et l'atteinte réelle d'une manière d'être qui, tout idéale et possible qu'elle soit, n'en *est* pas moins d'un être positif. Bref, l'agir transcende la situation vers des perspectives absolues, qui sont celles de l'espérance.

Le choix du désespéré fait apparaître mieux encore les mêmes structures. Refusant d'accepter un sens quelconque de l'existence, il se cantonne dans les limites de la facticité, et décrète, souvent pour justifier ses propres fautes, qu'il n'y a pas à chercher au-delà. Cette décision repose logiquement sur un jugement erroné concernant Dieu : pour le désespéré, Dieu n'existe pas, ou bien sa bienveillance ne prend pas en considération les situations humaines. Si bien qu'il est impossible d'entrevoir une unité quelconque même simplement inchoative entre l'actuel et un achèvement futur. L'homme en vient même à souhaiter l'absurdité d'un achèvement quelconque ; « son déses-

poir devient un espoir qu'il n'y ait pas d'espérance » (p. 237). Peut-être pourrait-on interpréter cette inversion radicale comme un refus d'apercevoir le néant selon sa signification vraie, c'est-à-dire comme besoin au cœur de l'essence humaine d'une transcendance absolue. On veut nier le manque en tant que tel et l'on hypostasie alors sa propre insuffisance pour se prouver l'impossibilité de tout perfectionnement :

« La certitude objective où se fonde l'espérance devient ici objective incertitude, tandis que l'incertitude craintive à l'égard de sa propre faiblesse s'invertit en certitude subjective de l'impossible » (p. 237).

Mais l'homme n'arrive jamais à prendre à rebours jusqu'au bout les chemins de la finitude. Aussi le désespoir demeure-t-il un déchirement. « Sans devenir jamais certitude définitive, son désarroi s'immobilise au point où il échoue » (p. 237).

Le regard que l'espérance lève vers Dieu ne lui fait pas négliger les hommes et le monde. Bien au contraire. C'est parce que l'on espère *en* Dieu que l'on a le droit d'espérer quelque chose *des* situations et *des* hommes. En d'autres termes l'univers doit être viable, la causalité des créatures doit être vraiment médiatrice, ou bien l'exercice concret de l'espoir est impossible. Il naît, ne l'oublions pas, du développement même de la moralité. Sans doute celle-ci le découvrira-t-elle la plupart du temps dans l'expérience des oppositions, inséparables des choses ou voulues par les hommes. Mais l'espérance n'a nullement pour but d'échapper à ces rencontres pénibles ou d'en supprimer les désagréments. Elle seule permet au contraire à l'homme de bien de les assumer pleinement en lui révélant le sens que son activité doit leur donner.

Au plan naturel du reste l'union à Dieu que visent les vertus finales ne consiste pas dans un face à face béatifiant. Le bonheur qu'elles suscitent provient de l'évidence totale que le seul fondement de l'existence humaine concrète, c'est Dieu lui-même.

Aussi l'espérance diffère-t-elle beaucoup d'un optimisme purement psychologique. Elle sait en qui elle espère, tandis que l'optimisme peut n'avoir d'origine que purement viscérale. Il existe d'autre part un optimisme vital qui reflète excellemment l'espérance; il exprime au plan de l'imagination et du tonus psychique les motifs réels où l'espoir authentique trouve sa certitude.

II. LA SAGESSE.

Il y aurait quelque exagération à faire de l'espérance une vertu de la seule volonté. L'orientation vers le transcendant serait bien impossible sans une saisie intellectuelle de la fin. Du reste aucune des

attitudes finales ne peut s'expliquer par l'exercice d'une faculté à l'exclusion des autres ; elles sont des acquisitions morales de l'homme dans son harmonieuse unité. Il s'en faut de beaucoup cependant qu'on ne puisse plus distinguer à bon droit, au sein de cette unité, un habitus spéculatif distinct de l'espérance. Non qu'il s'agisse de les séparer comme la « saisie objective » et l'« exercice subjectif » à l'intérieur d'un même acte. Mais considérer attentivement le terme transcendant de l'espérance, se complaire dans le sens de la perfection humaine, séjourner en esprit auprès de son contenu c'est dépasser l'attente active de l'union pour en goûter la vérité, c'est pratiquer la vertu de sagesse. La loyauté envers soi-même et envers les autres trouvent en elle leur couronnement.

L'objectivité particulière de la sincérité et de la véracité ne limite plus cependant la vérité que l'on découvre ici. Le vrai, pour la sagesse, c'est *le sens total de l'existence humaine*. Dieu fondement et bien suprême de cette existence constitue évidemment la lumière de cette connaissance profonde, dont le regard saisit les choses et les événements, le déterminisme des lois, le hasard et l'histoire, le monde et la communauté des hommes en ce point où leur être s'ouvre sur l'infini.

Aimant la vérité jusqu'à chercher le sens le plus concret des phénomènes, la sagesse ne se confond pas pour autant avec la science. Jamais en effet la science n'est totale. Elle cherche sans doute elle aussi à comprendre la réalité concrète à partir de son fondement. Toutefois ce fondement n'est qu'un « *ultimum in aliquo genere* » et non le fondement de la connaissance comme telle, « *ultimum respectu totius cognitionis humanae* » (I^a II^{ae}, q. 57, a. 2). Quand elle soumet elle-même ses propres démarches à la critique, la science n'émerge pas encore de la sphère partielle où elle se développe. Aussi demeure-t-elle multiple de la multiplicité même de ses objets, à moins de s'unifier en posant la question générale : « Qu'est-ce que la science ? » ; seulement le savant pénètre ainsi dans le champ de la philosophie.

Acquiert-il pour autant la vertu de sagesse ? On dit assez souvent, et l'étymologie semble l'insinuer, que le « philo-sophe » n'en est qu'à chercher de toute son âme la vérité, tandis que le sage la possède déjà. Existe-t-il cependant une philosophie qui ne possède déjà quelque vérité ? Et où est le sage qui n'en cherche pas davantage ? Des deux côtés, c'est le transcendant qui oriente l'élan. Faut-il pour trouver une différence réelle opposer l'intuition du sage au système du philosophe ? Il est exact en effet que la pensée même la plus existentielle ne peut rejeter toute systématisation, puisque le refus en serait encore systématique. Comment d'autre part réduire la philosophie au système et en exclure l'intuition ? Comment prétendre aussi que la sagesse éprouve une répulsion pour toute idée systématique ou qu'elle s'en

remet à son coup d'œil? Il faut donc situer ailleurs la différence essentielle entre sagesse et philosophie.

Réside-t-elle dans un contenu de vérité propre à l'une à l'exclusion de l'autre? Nullement, puisque la philosophie se préoccupe aussi du sens total de l'existence humaine. Mais sa façon de s'y intéresser n'est pas la même que celle de la sagesse. Le philosophe cherche la vérité comme vérité. C'est en toute objectivité qu'il examine les fondements de l'existence, et de l'existence humaine au tout premier chef. Tandis que le sage insère cette même vue objective dans une attitude morale transcendante; d'emblée son intérêt est tout pratique. Sa connaissance ne vise pourtant pas un jugement de conscience ni la réalisation d'un objet déterminé, comme le faisait la prudence. Aux actes de cette vertu, la sagesse donne une perspective transcendante. Elle comprend, elle pénètre, elle contemple le sens suprême des actions dont la prudence saisit l'opportunité relative d'un instant. La vérité que possède la sagesse est celle de l'existence authentique en train de se réaliser dans chacun des actes d'un homme de bien.

« Elle est sagesse de vie, c'est-à-dire savoir suprême et ultime, universel et intégralement compréhensif de tout ce que l'homme doit faire de sa vie » (p. 243).

Cette connaissance serait mal appelée science, car elle est prise de position immédiate, *disposition* spirituelle. Mais l'on s'abuserait également en identifiant le savoir moral de l'éthique générale et celui de la sagesse. D'abord la première est une partie de la philosophie et sa généralité ne l'empêche pas de décrire ou de définir structures et normes des actes moraux comme tels. De ce point de vue elle est donc beaucoup plus pratique que la sagesse occupée à référer l'homme à l'universelle vérité du bien. D'autre part, l'éthique se tient par rapport à la vérité pratique dans une stricte objectivité. Et sous cet angle elle s'avère beaucoup moins intéressée à l'action que la sagesse. Celle-ci est en effet attitude de tout l'homme et, comme telle, engagée dans la vie morale. Le langage parle du reste d'un « homme sage ». Du moraliste, il dit « qu'il fait de la philosophie ». Le sage n'est pas un spécialiste, mais bien le philosophe. Il va sans dire que sa spécialité, puisqu'elle a pour objet le sens de l'existence humaine, ne sera jamais mieux à sa place qu'en un milieu de sagesse personnelle; en dehors de cet élément, la philosophie verrait se perdre son objectivité spécifique concernant le sens de l'homme. Si elle s'y maintient au contraire, la sagesse ne trouvera point de meilleure alliée, souvent même de meilleur guide. Car le sage peut faire un peu mieux sans doute que de s'exprimer seulement en dictons, proverbes ou paradoxes!

Dans la lumière de la transcendance, la vérité finale que contemple

la sagesse n'est jamais aperçue qu'à partir de l'homme. Et celui-ci n'est pas vraiment sage s'il ne se soumet pas au regard de sa propre vertu. L'affaire est d'importance dès qu'il s'agit d'envisager directement l'essentielle imperfection du sujet. Le propre de la sagesse est précisément de voir l'humain, le « purement humain » en train d'être actuellement transcendé, et renvoyant dans sa concrétion à l'infini de l'acte créateur. C'est dans ce lien de l'être essentiel avec Dieu que le sage découvre et savoure sa valeur d'homme, la valeur aussi de tous les hommes et des situations qu'impose le monde. Le cadre de son action dans toute sa matérialité limitée, parfois mesquine, devient à ses yeux éclairés le lieu où se révèle le divin. Des insuffisances mêmes de sa propre sagesse il trouve encore le moyen d'user sagement.

Il apparaît bien ainsi que cette vertu adhère à la vie et à l'être dont elle perçoit le sens ; elle se développe au sein de l'attachement vivant au bien suprême, dont la contemplation l'a fascinée. Par conséquent la connaissance sage ne peut se séparer de l'acquisition inchoative de ce bien : l'homme connaît alors ce qu'il commence réellement à devenir. Son intuition saisit la bonté dont il fait l'expérience et devient elle-même expérience intuitive de la bonté. Aussi ne dira-t-on plus que la sagesse voit, mais qu'elle *savoure* l'absolue convenance et la valeur de sa contemplation : *sapit veritatem*.

Ce goût du bien requiert nécessairement la présence de son objet. S'il ne s'établit pas lui-même de manière effective et inconditionnée dans cet ordre concrètement essentiel dont le principe est transcendant, l'homme de bien ne jouira pas de la paix intérieure, qui naît de la vérité morale possédée par contemplation. En d'autres termes, la sagesse n'est vraiment acquise que si la vérité totale de l'homme devient aussi en lui-même réalité effective. Le sage se possède dans la tranquillité de son âme. Et l'action ainsi posée, loin de se laisser troubler par les imperfections qui de l'intérieur comme de l'extérieur n'arrêtent pas d'affecter son déroulement temporel, y trouve l'occasion d'affermir le calme de l'esprit. Aux heures les plus secouées, la sagesse est vraiment le château de l'âme, la demeure fortifiée qui résiste à tout encerclement.

Le méchant, lui, s'établit dans une sagesse à rebours, qui n'est pas seulement refus d'une vertu mais conception complètement inauthentique de l'existence.

A partir de l'apparence nécessairement bonne du mal, l'homme ratifie par son jugement la compréhension de l'inauthentique qu'il acquiert dans l'expérience d'une volonté mauvaise. La voix de la conscience s'éteint ; la perspective transcendantale n'est même plus aperçue ; l'esprit s'aveugle délibérément, on pèche contre la lumière. Bien sûr, la clarté du vrai ne s'éteint pas. Mais elle rend visible dans le

méchant les ténèbres avec lesquelles il a voulu s'identifier dans une liberté entière bien qu'invertie.

A cette extrémité, du reste, l'homme ne parvient pas d'un seul coup. S'il veut en fin de compte détruire en lui-même la vérité, c'est qu'il a d'abord éprouvé l'impossibilité de nier sa valeur objective. Au moment où ses actes y opposaient une contradiction formelle, la vérité surgissait devant son esprit du sein même de la négation. L'objectivité confère au vrai une inviolabilité intangible. Et le méchant y répond par un ressentiment fondamental : il tentera du moins de tuer en soi-même ce qu'il ne peut détruire absolument. Son jugement y parvient peut-être. Mais loin d'avoir banni la vérité de son être, il s'est tout simplement banni lui-même de la vérité.

III. LA BONTE.

Pour l'espérance, le savoir du sage constitue déjà une possession de l'idéal transcendant vers lequel elle dirige son attente. A son tour, la sagesse orientée par l'espérance possède fermement le terme final de la perfection, mais, en tant que sagesse, elle le possède toujours comme un idéal et pas encore comme réalité définitive.

« Mais cependant, à peine l'espérance a-t-elle éveillé son attente, à peine la sagesse s'est-elle recueillie dans la contemplation, à peine l'espérance a-t-elle découvert l'objet de son désir dans la lumière de la sagesse, que les deux tendances développent un dynamisme homogène, par lequel idéalité et réalité commencent à atteindre leur unification définitive. Dans l'homme, toute séparation est maintenant dépassée : l'ipséité même de son être essentiel entre en floraison, *la* vertu commence à s'identifier avec l'homme lui-même, et en lui tout devient comme il doit être, c'est-à-dire *bon* » (p. 246).

Nous découvrons ici l'authenticité vraiment unifiée. Qu'elle ne puisse consister qu'en un degré le plus haut possible d'union à la Bonté créatrice, il n'est guère besoin d'y insister après tout ce qui précède. La marche de l'homme vers la perfection morale avait trouvé son élan dans les fondements mystérieux de l'être essentiel, elle s'efface maintenant dans le mystère de sa transcendance en achèvement.

Car la bonté finale, terme de la moralité, est intrinsèquement liée au devenir de l'« *homo viator* » dont elle est la perfection.

« Elle accomplit ce devenir à l'intérieur de ce devenir même. La bonté, c'est l'attitude vertueuse en train de se trouver comme totalité et comme sens ultime de toutes les vertus ; elle est ce dont toutes ces vertus tiennent depuis le début leur teneur vertueuse — *forma omnium virtutum* — tandis que les vertus sont à leur tour « *formae bonitatis* » c'est-à-dire diversité formelle de l'unique bonté » (p. 247).

Identifiant en soi toutes les manières d'être vertueux, la bonté transcende les autres vertus : elle est union à la Bonté de Dieu. En

même temps — et c'est pour cela qu'elle apparaît comme transcendance actuellement active, comme dépassement — la forme des vertus n'atteint son terme ultime que d'une manière inchoative, en tant précisément qu'elle participe à la diversité des formes multiples de vertus. A ce titre elle est encore un habitus, le plus élevé de tous, ouvert de l'intérieur sur tous les autres. Attachement à la Bonté de Dieu, elle tient en même temps à sa bonté propre, à celle de tous les hommes, dont la valeur aimable lui est présente dans et grâce à leur origine et leur fondement divins. Bref, la bonté est la vertu par laquelle l'homme aime Dieu par-dessus tout, et son prochain comme soi-même pour l'amour de Lui.

Aimant ainsi tout le bien spirituel, l'homme se rend lui-même bon et aimable. La relation qui l'unit à l'Etre absolu, la dépendance qui constitue son être essentiel se trouvent ainsi réalisées dans toute la mesure du possible. C'est à Dieu, c'est au milieu divin, dans lequel il se découvre vivant avec les autres, que l'homme de bien s'abandonne et devient ainsi vraiment libre. Etre libre c'est en effet exercer par soi ce que l'essence spirituelle est soi-même, c'est donc, pour l'homme, exercer, en union avec l'Etre absolu qui les fonde, les relations intrinsèques de son être essentiel.

« Tout ce qui en lui et dans sa moralité était confusément engagé dans l'opposition concrète de l'être-autre et dans la diversité matérielle acquiert la dignité d'un *contenu* effectif de l'amour comme tel; tout le réel trouve ainsi l'ultime transcendance de sa valeur et de sa signification » (p. 247).

Les rapports des hommes entre eux laissent apparaître ce renouveau selon toute la profondeur de sa perspective. Non que la bienveillance en devenant bonté se désintéresse de toute sympathie spontanée, de toute inclination simplement humaine. Seulement elle aperçoit un fondement plus solide de son attachement : la bonté essentielle d'autrui, qui n'est autre que la relation à Dieu de sa personne. A ce niveau, on participe à la complaisance de Dieu lui-même pour la personne d'autrui et la bonté est vraiment union à l'Etre créateur.

Elle atteint ainsi le plus haut degré de sa puissance unitive. Comment en effet les hommes seraient-ils plus *proches* les uns des autres qu'en partageant sur le mode le plus personnel, celui de l'attachement à leur propre essence, leur complaisance la plus personnelle en la Bonté qui les crée? Aimer son prochain comme soi-même n'est possible qu'au niveau de cette union finale.

Sa nature exclut évidemment toute exception : on n'aime pas son prochain aussi longtemps qu'on n'aime pas tous les hommes. Pratiquement cependant, pour réaliser l'universalité unitive de la bonté, il faudra lui conférer une forme dans l'activité humaine individualisée,

limitée selon l'espace et le temps. Or l'amour allant d'emblée à la personne et la saisissant au plus concret d'elle-même, se trouve par là-même lié à des situations humaines fort contingentes et particularisées. Son dynamisme universel, celui qui l'ouvre, en même temps qu'à la personne préférée, à la bonté de tous les hommes devra donc s'exprimer sur le mode négatif : en refusant d'exclure qui que ce soit de sa totale sympathie.

La limitation irrémédiable de l'individualité se fait jour également dans notre amour pour Dieu. La source de tout attachement et l'objet de toute complaisance, l'infinie Bonté de Dieu, comment l'homme s'y attacherait-il sinon dans une complaisance essentiellement finie? Impuissance fondamentale du plus haut amour de l'homme, dont l'expérience cependant peut seule lui révéler la transcendance absolue de l'amabilité divine, qu'il l'atteigne en elle-même ou bien dans ses participations. Et sans cette expérience l'amour ne serait point authentiquement final. C'est elle aussi qui fait de l'amour l'achèvement de l'humilité religieuse et sociale.

Au plan communautaire cette vertu se révèle par l'exercice d'une estime morale des valeurs humaines découvertes en soi et dans les autres. Parvenue au sommet final, la moralité aura encore à pratiquer une forme supérieure du respect, où l'amour exprimera son abandon par l'acceptation de ses limites structurelles. Si profond que soit en effet le partage avec autrui, si universelle que soit la bonté d'un acte d'amour concret, par lequel le sujet aimant se complaît dans l'attachement le plus personnel du prochain à la bonté créatrice, cet acte d'abandon à l'autre est cependant retour du sujet sur soi-même, puisqu'il est sa perfection propre et inaliénable. Et dans ce dernier trait se marque l'infranchissable limite : l'accomplissement du sujet aimant ne peut pas devenir totalement perfection de celui qu'il aime, il ne peut supprimer la dualité qui l'oppose à l'objet de son amour. Au reste, sans cette dualité, il n'y aurait plus d'amour : le concevoir comme une fusion mutuelle, c'est le rêver d'abord pour le détruire ensuite. N'acceptant point la limite des unions humaines, on sacrifie la personnalité qui en fait tout le prix. Etant donnée cette opposition constitutive, l'amour, pour se développer authentiquement, ne peut donc s'exprimer que dans une respectueuse discrétion.

Est-ce à dire qu'il faille mettre des bornes au don de soi? Car il n'est évidemment pas question d'appeler amour un simple penchant ni même le plus beau des sentiments subjectifs. L'amour se manifeste par les œuvres. Elles seules témoignent de ce qu'il est le plus radicalement : orientation personnelle vers Dieu.

« Elles consistent à *être* de toutes ses forces, c'est-à-dire à devenir ce que l'on est, mais en menant ce devenir à son accomplissement dans une authenticité

purement transcendante : il s'agit de laisser Dieu être parfaitement Dieu dans mon être essentiel, et d'amener mes frères les hommes à cette même plénitude d'être en une participation tout ouverte » (p. 250).

Il est donc évident que la bonté personnelle d'autrui impose aux dons spirituels de celui qui l'aime une intangible *franchise* : autrui ne peut réaliser sa perfection finale que par lui-même et rien du reste ne saurait forcer son consentement à mon amour. Les biens matériels peuvent, il est vrai, offrir à la charité véritable une certaine médiation. Seulement les cadeaux ne dépassent point le domaine de l'*avoir*. Et pour aider son frère à *être* bon, l'homme de bien s'efforce de l'introduire dans l'élément transcendant où il vit lui-même. Lorsque, dans la sympathie, l'estime, le service dévoué, l'amour désintéressé, la bonté devient réellement expérimentable, elle éveille au moins, chez celui qui en refuserait les perspectives transcendantes, le désir de vivre en homme de bien.

Mais vouloir rendre autrui meilleur est loin d'être la forme la plus profonde de l'amour. Il surgit en effet d'abord de la bonté que l'autre possède déjà. C'est en autrui que mon amour prend sa source, non de ses manques mais de ce qu'il est, si limité que soit cet être, destiné à devenir davantage.

« L'amour est tout d'abord joie de rencontrer le bien dans un autre homme, joie de se découvrir accordés au point de mettre en commun la bienveillance et l'affection la plus personnelle. Bien des gens croient ne pas aimer à moins qu'ils ne s'affairent et ne se préoccupent. Mais ne laissent-ils pas échapper l'essentiel, qui consiste à *être bon* l'un pour l'autre tout simplement, à être ensemble, à partager dans une même bienveillance? Et ce repos tout contemplatif ne se montre-t-il pas enclin, dans son zèle pour le bien, à regarder comme un peu secondaire tel bien, pour lequel on se met à faire du zèle? » (p. 251).

La relativité essentielle du bien que l'amour rencontre dans l'autre ne peut éviter de prendre plus d'une fois l'allure d'une carence. Or une carence n'est jamais purement négative : elle se traduit positivement par un défaut. Et c'est ainsi que l'amour découvre concrètement son objet. Il se porte spontanément sans doute à combler ces manques de bonté. Mais y parviendra-t-il s'il n'est d'abord *compréhensif*, car il partage peu ou prou les mêmes défaillances? Rendra-t-il l'autre meilleur, s'il ne le soutient contre ses défauts, en sachant d'abord le supporter charitablement? Il est une patience qui va sans dire, celle de l'homme bienveillant qui se sait lui-même inégalement supportable pour autrui. C'est elle qui ouvre les cœurs, c'est elle qui dévoile à l'amour son objet le plus concret, celui qu'il s'agit vraiment d'aimer comme nous-mêmes : l'homme de bien et ses défauts.

IV. AMOUR ET GRATITUDE.

On peut idéaliser l'amour au point d'en situer les exigences en dehors des possibilités humaines. S'il devait être fusion totale, perte de soi, disparition dans son objet, comment pourrait-il encore naître dans les limites de notre personnalité? L'homme n'arrive jamais à identifier strictement son essence et son activité, à fondre ensemble son ipséité et l'intentionnalité de son acte. Même son amour pour Dieu reste structure par cette relation; nous ne pouvons aimer Dieu sans vouloir le posséder dans l'union la plus consciente, sans désirer trouver en Lui notre propre bonheur.

Comment du reste pourrait-on aimer Dieu de toutes ses forces sans vouloir, de tout son être, devenir le témoignage vivant de la bonté créatrice? Car c'est bien le sens dernier de l'existence humaine : issue de la Bonté divine, elle la porte en soi-même comme une exigence. Plus elle parvient à s'y unir dans une complaisance transcendante, plus purement résonne en elle son besoin de la Bonté. Seule la révélation parfaite en son être de ce fondement divin pourra lui donner le repos. L'homme aime Dieu non seulement parce qu'Il est bon en lui-même, mais aussi parce que Dieu fait rayonner la bonté en créant l'être humain.

Faut-il considérer cette dualité comme une barrière, faut-il déplorer cette insuffisance insurmontable de notre amour pour Dieu? N'en serait-elle pas plutôt la garantie et l'unité la plus intime?

« Car que serait une bonté, que serait un amour s'ils n'étaient reçus de Dieu, s'ils n'avaient besoin de son amour afin de pouvoir y répondre par l'amour? Lorsque l'homme aime Dieu d'un amour de bienveillance, il le reçoit tout entier de Dieu; c'est Dieu, si l'on peut dire qui s'aime soi-même en l'homme. L'homme a besoin de Dieu. Dans ce besoin, Dieu devient Dieu pour l'homme et l'homme ne peut aimer Dieu sinon comme « son » Dieu. L'homme ne peut aimer Dieu et le glorifier qu'en mettant en Lui toute son indigence.

» Aussi l'amour de l'homme pour Dieu est-il identiquement *gratitude*. Il est essentiellement réponse à l'amour, car l'amour n'est point une invention de l'homme. Il ne peut que rendre ce qu'il a essentiellement reçu. Et c'est dans cette gratitude transcendante pour le don reçu que naît sans cesse le véritable amour humain. » (p. 253).

Eegenhoven-Louvain Henri DECLÈVE, S. J.
93, chaussée de Mont-Saint-Jean.

Le problème moral de l'adoption

I. ACTUALITE DE L'ADOPTION

Les moralistes se sont peu préoccupés jusqu'ici du problème de l'adoption. L'adoption devient pourtant un problème d'actualité. Jugeons-en par les chiffres.

En France, de 1941 à 1957, 20.000 foyers sans enfants ont adopté 40.000 enfants environ.

En Angleterre, de 1946 à 1950, il y a eu 17.000 adoptions.

Il se conclut environ 4.000 adoptions par an en France et, aux Etats-Unis, 75.000 par an.

Si l'adoption devient un problème d'actualité, cela tient à plusieurs causes :

1. — *Le nombre d'enfants nés hors-mariage.*

En France, depuis 1944, selon une moyenne annuelle, contrôlée, 16.700 femmes de moins de 20 ans ont eu un enfant hors-mariage : 9.200 ont régularisé leur situation par un mariage, mais il est resté 7.500 femmes sans mari et autant d'enfants sans père. Durant l'année 1951, en France toujours, 3.500 bébés ont été abandonnés par leur mère. L'Assistance publique en reçoit, à elle seule, environ 1.000 chaque année.

2. — *La délinquance juvénile a augmenté* et pose de graves problèmes dans tous les pays du monde. Auparavant, beaucoup d'enfants abandonnés ou négligés mouraient, faute de soins. En France, on compta, en 1802, 3.000 décès sur 5.500 enfants recueillis par l'Assistance publique. Actuellement, la plupart de ces enfants survivent, grâce aux progrès de la médecine et de l'hygiène, mais ces enfants négligés deviennent souvent des délinquants — ou, à leur tour, des parents négligents.

3. — D'autre part *les progrès de la psychologie infantile*, notamment les études de Bowlby, ont éclairé le problème de l'enfance, de la petite enfance surtout. Une institution, si bonne soit-elle, ne remplacera jamais un foyer. En principe, il vaut mieux qu'un enfant soit élevé au sein d'un foyer et même d'un foyer complet.

BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE. — Dr C. Launay, *L'adoption*. Les Editions sociales françaises, 17, rue Viète, Paris (XVII[e]). — *Etude sur l'adoption des mineurs*. O.N.U. Département des questions sociales, New York, 1953. — *Association Familiale Nationale des Foyers Adoptifs* (A.F.N.F.A.) Bulletin et Annuaire, 5, rue Changarnier, Paris (XII[e]). — J. Bowlby, *Soins maternels et santé mentale*. Organisation Mondiale de la Santé (O.M.S.), Genève, 1951.

4. — *Les progrès de la médecine* ont aussi donné plus de garanties aux parents adoptifs, par les analyses du sang entre autres.

5. — Enfin, *les préjugés contre l'adoption* tombent peu à peu. Toutes les classes sociales adoptent des enfants à l'heure actuelle et surtout — fait nouveau — des petits enfants, des bébés. Une seule exception : les paysans qui représentent 1 % seulement des parents adoptifs. Ceci n'a rien d'étonnant : les préjugés ont toujours été plus tenaces à la campagne qu'en ville.

Pour donner, sans plus tarder, une première qualification morale de l'adoption, nous dirons tout de suite qu'elle est *une œuvre moralement bonne*. « Adopter, écrit le Dr Launay, c'est créer une vraie famille ». Et qu'y a-t-il de plus moral que de fonder une famille? Adopter, écrit encore le même auteur, c'est « *donner une famille à un enfant sans famille* » et « *donner un enfant à une famille sans enfant* ». Le même auteur écrit encore : « ... c'est l'adoption qui apporte la solution de loin la meilleure à la condition difficile, ou même dramatique, des enfants privés de famille : elle seule leur fournit la continuité et la sécurité dans l'amour qui sont les deux exigences fondamentales de leur bien-être [1] ».

La question de l'adoption mérite donc d'être étudiée au point de vue moral. On n'en fera pourtant pas ici une étude systématique. Dans un but pratique, on répondra plutôt à une série de questions que se posent les foyers sans enfants, en vue d'une adoption éventuelle.

Pour envisager le point de vue moral de l'adoption, on n'en négligera pas pour autant les aspects psychologiques. La réflexion morale en effet ne peut ne se désintéresser de la psychologie. Les actions humaines sont souvent ambiguës, ambivalentes. On peut poser un acte pour des motifs divers, l'un noble, les autres moins nobles et tout homme a le devoir de discerner les mobiles de ses actions. Par ailleurs, notre morale chrétienne n'est pas une morale arbitraire : elle se base sur la nature humaine : c'est une morale *naturelle*, en même temps que surnaturelle.

II. LES DROITS DE LA MERE NATURELLE

La première question que l'on est amené à se poser en parlant d'adoption est celle-ci : *A-t-on le droit d'enlever un enfant à sa mère?* Evidemment, non. A priori. La mère a un droit naturel à garder et

1. *L'adoption*, p. VI.

à élever elle-même son enfant — et l'enfant a un droit corrélatif à être élevé par sa mère.

Enlever un enfant à sa mère est aussi une erreur psychologique. Il faut condamner ici les parents qui, dans certains milieux, obligent leur fille à se séparer de son enfant, alors que celle-ci voudrait le garder. On risque ainsi de détruire pour toujours la fibre maternelle chez cette jeune mère.

Mais il faut voir le problème dans le concret. Il y a encore à l'heure actuelle beaucoup d'enfants abandonnés par leur mère. Moralement, on ne peut pas forcer ces mères à garder leur enfant, quand on prévoit que celui-ci sera *gravement* négligé. Le bien de l'enfant passe en premier lieu.

Bien sûr, on peut faire réfléchir une mère, mais on n'a pas le droit de faire pression sur elle pour la forcer à élever son enfant *malgré elle*.

Si toutefois on prévoit que l'enfant ne sera pas gravement négligé, il n'y a pas de problème moral qui se pose. Moralement et psychologiquement, il vaut mieux qu'un enfant soit élevé par sa propre mère, même si celle-ci lui donne une éducation imparfaite.

Mais, si l'on ne peut pas influencer une mère, si on doit lui laisser toute liberté, ne pas faire pression sur elle, on peut, dans certains cas, lui conseiller l'adoption.

Ceci vaut dans les cas où l'indécision de la mère causerait un tort grave à l'enfant. « ... rien ne heurte plus la pensée que l'idée qu'on pourrait, de quelque façon que ce soit, enlever un enfant à sa mère, écrit le Dr Launay. Mais il ne saurait être question non plus d'ignorer systématiquement le danger pour un enfant d'être poussé entre les bras d'une mère contre le gré de celle-ci et d'être ainsi voué à un abandon tardif qui le rendra inadoptable [2] ».

Bowlby conseille de faire sortir la mère de son indécision avant deux mois (après la naissance de l'enfant). Si la mère se résoud en fin de compte à abandonner son enfant ou si l'on prévoit que celui-ci sera gravement négligé, il vaut mieux que sa mère ne s'y attache pas d'une affectivité déréglée. L'enfant, lui, en souffrirait toute sa vie.

Aucune raison médicale ne peut intervenir ici, par exemple celle de l'allaitement maternel. Il ne faut pas faire passer l'allaitement maternel avant la santé mentale de l'enfant, écrit le Dr Bowlby [3].

Les juristes feront ici une objection. Ils nous diront : « La mère naturelle gardera toujours des droits sur son enfant. — Si elle se repent plus tard d'avoir abandonné son enfant? — Si elle veut le ravoir — ou simplement le revoir? — Si elle a besoin de lui? »

---

2. *L'adoption*, p. 32.
3. *Soins maternels et santé mentale*, p. 117, p. 115, p. 116.

Nous ne méconnaissons pas la portée de l'argument au point de vue juridique, mais nous pensons qu'il faut ici dépasser le point de vue juridique et considérer la réalité d'un point de vue profondément humain. A s'en tenir au plan juridique, on pourrait affirmer déjà qu'en abandonnant son enfant, la mère a renoncé implicitement à tous ses droits sur lui.

On objectera encore : « Mais si ses parents ont fait pression sur elle et l'ont obligée à abandonner son enfant? »

Dans ce cas évidemment, on a violenté la liberté de la mère, mais la décision dernière restait encore entre ses mains. Une jeune fille-mère qui a vraiment le sentiment maternel parviendra à garder son enfant, malgré l'opposition de ses parents. Il est à remarquer par ailleurs que ces filles-mères, qui n'épousent pas le père de leur enfant, se marient assez facilement.

Si par timidité ou par crainte, cette fille-mère a cédé à la pression de ses parents, ceux-ci lui ont causé une souffrance morale qui l'accablera peut-être toute sa vie et ils en portent la responsabilité.

Le problème est douloureux, nous le savons [4].

Mais un moraliste, pas plus qu'un juriste, ne peut se laisser déterminer par un sentiment.

Le premier principe de jugement en cette question — la considération à laquelle il faut toujours revenir en matière d'adoption — c'est *le bien de l'enfant.*

Celui-ci ne pouvait attendre, au moment de sa naissance, une décision indéfiniment retardée.

Il y a eu là, c'est bien sûr, un moment tragique pour la mère, mais — c'est le cas de le dire — c'était « à prendre ou à laisser ». Pour le bien de l'enfant, pour son bien humain, pour la réussite de sa destinée humaine, la mère devait à ce moment dire oui ou non. Si elle tergiversait, son enfant risquait de devenir un enfant négligé, déjeté, instable et peut-être asocial ou délinquant. Si à ce moment, sa mère l'a abandonné, elle a renoncé juridiquement à ses droits.

Du point de vue humain, profondément humain, la vraie mère sera celle qui a élevé l'enfant, celle qui en a fait un être humain. L'autre lui a donné la vie physique, elle reste sa mère selon la nature, elle le reste pour l'éternité et elle aura sans doute la joie de le connaître dans l'autre vie. Mais l'homme est un esprit, il est une âme avant d'être un corps et si l'un doit être sacrifié à l'autre, c'est le corps et non l'esprit ou l'âme.

---

4. Pour se faire une idée de ce problème, on pourra lire dans le n° *53* de *L'Anneau d'or* la lettre d'une jeune maman qui a été forcée d'abandonner son enfant — et dans le n° *55* de la même revue la réponse d'une maman adoptive.

Les considérations précédentes peuvent se prolonger par une question subsidiaire : *Les parents naturels perdent-ils par l'adoption tout droit de revoir leur enfant?*

La question est délicate, mais elle mérite d'être étudiée sous tous ses aspects.

Certains parents naturels acceptent assez facilement l'adoption, mais ils se réservent d'exercer par après un véritable chantage auprès des parents adoptifs, pour en exiger de l'argent par exemple.

Il est clair que les parents adoptifs doivent être protégés, par des mesures législatives et par la discrétion de l'œuvre d'adoption, contre de telles manœuvres.

S'il ne s'agit que d'un désir légitime du côté des parents naturels, les parents adoptifs pourront y consentir, mais le bien de l'enfant adopté doit entrer aussi en ligne de compte. Laisser un enfant *appartenir* à la fois à deux familles, n'est-ce pas créer pour lui une situation fausse, qui affectera fatalement son psychisme?

Le point de vue des parents adoptifs mérite aussi d'être considéré, en corrélation avec le bien de l'enfant. Ceux-ci ne pourront se donner tout à fait à leur tâche éducatrice, s'ils vivent dans la crainte continuelle — obsessionnelle, pourait-on dire — que celui qui est devenu leur enfant, à qui ils ont donné sans compter, leur soit un jour enlevé.

Pour son équilibre psychologique, l'enfant doit être éduqué dans un sentiment de sécurité intérieure. Si ses parents n'ont pas eux-mêmes ce sentiment de sécurité, qu'ils le veuillent ou non, ils transmettront à leur enfant leur insécurité, leur angoisse.

La loi française a d'ailleurs coupé court à toute situation équivoque par la *légitimation adoptive*. Selon cette législation nouvelle, l'adopté devient l'enfant légitime de ses parents adoptifs, avec toutes les conséquences de droit.

III. VALEUR MORALE DE L'ADOPTION

Si nous examinons maintenant *l'acte d'adoption en lui-même*, nous dirons qu'il faut y voir, quand il est inspiré par des mobiles authentiques :

— *un acte éminent de la vertu théologale de charité,*
— *une œuvre de miséricorde corporelle et spirituelle,*
— *un acte hautement agréable à Dieu.*

« Celui qui reçoit un enfant en mon nom, me reçoit », a dit le Christ (Mc 9, 37).

Ajoutons tout de suite que les vrais parents adoptifs ont généralement le sens de l'humour (une vertu trop négligée en spiritualité!). Ils

n'ont pas l'impression d'être « des héros de la charité » et quand des âmes bien intentionnées leur parlent de « leur abnégation » ou de « leur beau geste », ils ont plutôt tendance à sourire. L'adoption est pour eux une chose toute naturelle, une affirmation de vitalité, la solution qui leur a permis de s'insérer dans le grand courant de la fécondité humaine.

L'adoption authentique est autre chose qu'« une bonne œuvre ». Un père adoptif nous disait que l'adoption n'était pas à ses yeux « une œuvre de charité », au sens où l'on entend couramment cette expression, mais « une œuvre de vie ». Ces deux expressions ne s'opposent d'ailleurs pas. La Charité est vie, amour. Et ne sommes-nous pas, comme chrétiens, enfants adoptifs de Dieu?

En adoptant, on prend un enfant en charge, on assure sa sustentation corporelle, son éducation morale, sa formation spirituelle. Nous ajouterons même qu'on accepte ces charges *avec un certain désintéressement,* car on n'a pas la satisfaction d'avoir mis cet enfant au monde. Il faut bien dire ici que la fierté paternelle ou maternelle des parents légitimes peut comporter parfois une dose exagérée d'amour-propre et recéler un orgueil inconscient. Le fait est patent dans certains cas. Sans doute, les parents adoptifs ne seront pas nécessairement exempts de cette déviation, mais au départ, ils auront dû accepter un renoncement de fait, qui a sa valeur.

Nous avons parlé plus haut d'*un acte éminent de la vertu théologale de charité.*

Il semble qu'à notre époque la charité, la charité chrétienne doive se purifier, se débarrasser des caractères anonymes, individualistes ou collectifs, qu'elle eut trop souvent.

Il lui est demandé à notre époque de revêtir une dimension nouvelle, plus naturelle, celle de la *famille.*

Avant qu'il ne soit terminé, on a déjà voulu appeler notre siècle *le siècle de l'enfant.* Il dépend peut-être des chrétiens qu'on l'appelle dans l'histoire sociale *le siècle de la famille* — non pas la famille close, la famille fermée sur elle-même, qui a été l'idéal de la bourgeoisie au siècle dernier — mais la famille ouverte, la famille hospitalière, la famille qui a pris sa forme définitive lors de l'Incarnation du Fils de Dieu.

Le Christ en effet ne s'est pas contenté de devenir un homme. Il a commencé par être un enfant et il a voulu vivre dans une famille, cette sainte Famille qui s'est élargie au cours des temps pour devenir l'Eglise, cette grande famille de tous les Enfants de Dieu.

Il est sûr que quand on fera l'histoire sociale et charitable de notre époque, on pourra mettre à son actif les centaines et les milliers d'adoptions qui s'y sont réalisées.

Si l'on admet que l'adoption est « un acte éminent de la vertu théologale de charité », il faut ajouter aussitôt que cette charité peut s'unir dans le concret à des motivations moins nobles, à des motifs plus ou moins intéressés et ici nous avons le devoir d'être lucides vis-à-vis de nous-mêmes.

Tous ceux qui se sont occupés d'adoption sont d'accord pour dire que ceux qui l'envisagent doivent scruter loyalement les motifs pour lesquels ils songent à l'adoption, car notre subconscient peut nous jouer bien des tours, ici comme ailleurs.

L'adoption est en soi une excellente chose, mais elle doit être orientée vers *le bien de l'enfant.*

Or, dans le concret, elle peut être inspirée par des préoccupations étrangères à l'enfant lui-même.

On peut en effet désirer l'adoption pour toutes sortes de motifs :

— pour sauver un mariage, pour consolider une union mal équilibrée ou pour éviter un divorce;

— pour retenir un mari — ou une femme — à la maison;

— pour disposer plus tard d'un allié contre son conjoint;

— ou bien, comme compensation à une déception conjugale;

— ou tout simplement « pour être comme les autres », par un sentiment de conformisme et de sécurité.

Certaines personnes peuvent envisager l'adoption dans le but de « remplacer » un enfant mort. Le Dr Launay raconte l'histoire d'un enfant adopté que l'on faisait dormir dans le lit du disparu, que l'on entourait de photos du disparu, à qui on en parlait à tout moment de la journée...

— D'autres veulent « faire une bonne œuvre », mais pourquoi choisissent-ils celle-là? Cela serait intéressant à connaître.

— D'autres enfin envisagent l'adoption parce qu'« ils aiment les enfants », mais parfois il s'agit d'un amour platonique, idéalisé, qui se révélera fort déficient dans la vie de tous les jours.

Des personnes âgées peuvent désirer adopter un enfant pour ne pas demeurer seules durant leur vieillesse.

— D'autres, parce qu'elles n'ont pas d'héritier direct et qu'elles veulent transmettre un nom, une fortune ou une affaire.

— D'autres, sentant diminuer leurs forces, voudront adopter une fille pour se procurer à bon compte une « servante sans gages », qui les soignera en cas de maladie.

Les mobiles *d'une célibataire* qui songe à l'adoption doivent être aussi examinés de très près.

Celle-ci peut envisager l'adoption :

— comme une revanche, une compensation à son sort;

— une façon de « se passer d'un homme », empreinte de mépris ou d'agressivité envers l'autre sexe.

Après cette énumération, on comprendra sans peine combien d'impuretés peuvent entrer dans un acte bon en lui-même et combien ceux qui pensent à l'adoption doivent « purifier leur intention », comme on dit en spiritualité.

Sans doute, nos actes humains comportent toujours quelque imperfection, mais il faut se rappeler qu'ici des motifs ambigus peuvent avoir pour l'enfant adopté des conséquences graves.

Avant d'adopter, il faut donc se purifier le cœur et, en ce qui concerne les foyers sans enfant, avoir « accepté » la stérilité, ne pas en garder de l'amertume ou du ressentiment, ne pas entretenir un sentiment de frustration, d'infériorité ou de culpabilité.

S'il y a une situation conjugale à corriger, y mettre de l'ordre ou au moins sa bonne volonté, mais ne pas se servir de l'enfant comme d'un remède. Ce serait ravaler une personne humaine au rôle de moyen.

Encore une fois, l'adoption doit être envisagée *pour le bien de l'enfant* et non pour des raisons étrangères à celui-ci.

Si on se laisse entraîner par des considérations trop intéressées, on risque d'aller à un échec. Les échecs en adoption viennent bien plus des dispositions néfastes des parents adoptifs que de l'hérédité de l'enfant. A ce point de vue, il faut dire que des parents sains, bien équilibrés réussiront plus facilement une adoption que des célibataires, des veuves ou des divorcées.

Il suffit de consulter la table des échecs qu'a dressée le Dr Launay pour en être convaincu :

Foyers	1 %	d'échecs
Célibataires	4 %	»
Veuves	6 %	»
Divorcées	9 %	»

C'est que plus facilement des mobiles inconscients influenceront ces dernières catégories d'adoptants.

Ceci dit, *faut-il faire abstraction de l'équilibre du foyer quand on songe à l'adoption?* Autrement dit : *Ne peut-on souhaiter de l'adoption un bienfait pour son foyer?*

Bien sûr, l'arrivée d'un enfant exercera une influence heureuse sur le foyer adoptif comme sur les autres.

Si l'adoption est réalisée pour de justes motifs, elle renforcera sûrement l'amour conjugal. L'adoption donnera aux parents la joie de se consacrer à une œuvre commune : l'éducation de l'enfant. L'adoption peut donc être considérée à juste titre comme un facteur équilibrant de la situation conjugale.

Sans doute, l'arrivée d'un enfant peut créer une tension dans cer-

tains foyers, adoptifs ou non. Il n'est pas rare de voir un mari jaloux de ses enfants, souffrant de voir que sa femme n'est plus uniquement à son service, et qu'il passe, lui, au second plan, mais c'est là un défaut dont tout mari doit se corriger, le plus tôt possible. De son côté, la femme doit faire effort pour rester autant épouse que mère et ceci vaut, encore une fois, pour les foyers adoptifs comme pour les autres.

IV. CAS DE CONSCIENCE

Entamons maintenant une série de questions concernant directement les foyers sans enfants, qui songent à une adoption éventuelle.

Y a-t-il un devoir de conscience d'adopter un enfant quand on le peut?

Strictement, non, s'il s'agit de tel ou tel individu ou de tel ou tel foyer.

Mais, étant donné que la place normale d'un enfant est au sein d'une famille, il semble qu'il y a là pour l'humanité un devoir collectif, auquel elle ne peut se soustraire.

La Société comme telle doit prendre en charge les enfants sans foyer. Elle l'a fait jusqu'ici par l'Assistance publique, ou dans des œuvres privées, mais il est souhaitable qu'elle le fasse désormais par des foyers, aussi souvent que la chose est possible.

Comme diraient les moralistes, il n'y a pas ici convenance *ad esse*, mais *ad melius esse*.

Certains parents sans enfants raisonnent avec un certain fatalisme : « Si Dieu ne nous a pas donné d'enfants, disent-ils, c'est que nous ne devons pas en avoir ! » Le raisonnement est un peu trop simpliste et le fatalisme n'est pas une attitude chrétienne. Nous devons accepter une situation de fait quand nous ne pouvons la modifier, mais il est bien sûr qu'ici il y a d'autres solutions que la résignation passive. Dieu nous a laissé le soin d'organiser le monde au mieux et il attend notre initiative.

D'autres parents, déjà engagés dans des œuvres, se posent un cas de conscience différent : *Peut-on renoncer à l'adoption pour se consacrer à une œuvre?*

Ces parents-là ont envisagé sérieusement l'adoption, ils la souhaiteraient même. Ce serait une joie pour eux d'adopter un enfant, mais il leur semble que leur vocation est ailleurs. Ils sont engagés dans des œuvres qui ont une portée spirituelle ou charitable et où ils sont quasi irremplaçables.

Il est bien sûr qu'il y a plusieurs façons pour des foyers sans en-

fant d'apporter leur part à l'édification d'un monde meilleur. L'adoption en est une, mais il y en a d'autres, tout aussi respectables. Il n'est pas dit par ailleurs que tous les foyers sans enfant ont une vocation d'éducateurs.

Pour adopter, faut-il avoir la certitude absolue qu'on n'aura pas d'enfant?

Une adoption est chose grave : elle ne peut être décidée à la légère. Les époux qui envisagent l'adoption doivent d'abord se prêter à un examen médical sérieux. Dans le cas de la femme, les gynécologues estiment curables 20 à 30 % des cas de stérilité et ils conseillent d'attendre 4 ou 5 ans avant de se décider à l'adoption.

Ceci dit, il est conseillé de ne pas retarder trop longtemps l'adoption, si on s'y décide. Des époux qui attendent dix ou quinze ans avant de prendre une décision risquent d'être moins disponibles à l'adoption parce qu'ils se sont arrangés « une vie à deux », où l'enfant trouvera plus difficilement sa place. Ils auront acquis des habitudes ou des manies auxquelles ils ne renonceront pas facilement peut-être.

A l'heure actuelle, tout le monde est d'accord pour dire que les époux doivent compter un certain nombre d'années de mariage avant de se décider à l'adoption, afin que leur foyer ait acquis une certaine stabilité et qu'ils aient une quasi-certitude de ne pas pouvoir procréer.

A quel âge faut-il adopter?

L'âge idéal du côté des parents semble se situer vers 25 - 30 ans pour la femme, 30 - 35 ans pour l'homme. C'est pourquoi on cherche dans les différents pays à abaisser l'âge légal.

« Il n'y a pas un âge théoriquement idéal pour les personnes qui veulent adopter un enfant, disait Mademoiselle Phelipeau, administrateur de l'Assistance publique de la Seine. Il ne faut toutefois pas perdre de vue que, l'adoption tendant à remplacer la filiation légitime, il est désirable que les adoptants soient encore jeunes et en mesure, non seulement de donner une enfance heureuse à l'enfant adopté, mais encore de lui assurer, quand il arrivera à l'âge d'homme, avec une aide matérielle, l'appui moral et les conseils qui lui seront particulièrement nécessaires à cette époque de sa vie [5] ».

Dans la législation des différents pays, on a veillé à ce que l'âge de l'adoptant soit en rapport avec l'âge de l'adopté. C'est précisément parce que la tendance générale est à l'adoption de bébés que l'on cherche à modifier les lois dans les différents pays.

En ce qui concerne l'enfant, les médecins et les psychologues conseillent, pour différentes raisons, une adoption précoce : entre 1 et 6

5. *A.F.N.F.A. Bulletin* n° 6, septembre 1955, p. 5.

mois, entre 6 mois et un an — autant que possible, avant l'âge de 2 ou 3 ans. La plupart des maladies graves peuvent en effet être décelées dans les premiers mois de l'existence.

D'autre part, une mère adoptive s'attachera plus à son enfant si elle l'a eu bébé. Celui-ci ne sera jamais pour elle un étranger, comme le serait un enfant plus âgé.

Après 3 ans et surtout après 5 ans, il y aurait plus de risques à courir au point de vue de l'équilibre psychique de l'enfant, spécialement dans le cas où l'enfant n'a pas été confié tout de suite à la même personne, mais est passé de mains en mains.

Citons l'exemple du Service d'Assistance à l'Enfance de la Seine. Jusqu'en 1952, celui-ci ne proposait des enfants à l'adoption qu'à l'âge d'un an et demi. Cette restriction se justifiait par deux raisons : l'une, d'ordre médical, laisser passer les troubles généraux de la première enfance ; l'autre, d'ordre social, accorder un délai de grâce à la mère qui voudrait revenir sur sa décision d'abandonner son enfant.

« Par la suite, comme le rapporte Mademoiselle Phelipeau, des études plus poussées ont démontré que les dangers organiques qui menacent un enfant né à terme et d'un poids normal sont très réduits et qu'à partir du cinquième mois sa santé est assurée, s'il est normalement constitué et bien surveillé. On s'est aperçu, en outre, que les enfants soumis à des bouleversements successifs de leur mode de vie ou à des transplantations sans précaution d'un lieu à un autre pouvaient être entravés dans leur développement de façon telle que leur avenir moral était compromis [6] ».

Actuellement, le même Service confie certains de ses pupilles âgés de quelques semaines, sous quelques réserves : après avoir prévenu la mère de l'enfant, celui-ci est confié dans le mois qui suit l'abandon à des parents adoptifs éventuels, mais ceux-ci sont considérés pendant une première période comme des parents nourriciers et ils doivent permettre des examens médicaux périodiques. L'adoption ne sera définitive que vers l'âge d'un an.

Le consentement des deux époux est-il requis pour l'adoption?

La loi demande l'accord des deux conjoints sur ce point, mais un consentement légal ne peut suffire.

L'adoption doit résulter d'une volonté commune des deux époux. La femme est en général plus favorable à l'adoption que son mari, mais celui-ci doit décider en toute liberté.

Il s'agit ici d'éducation et celle-ci doit être une œuvre commune, basée sur une entente profonde des époux. Car, qu'on le veuille ou non, l'amour des parents pour leur enfant dépendra toujours, pour une grande part, de l'amour qu'ils se portent l'un à l'autre.

6. *Ibid.*, p. 5.

Faut-il tenir compte de l'avis de la famille, ascendants et collatéraux?

L'avis de la famille ne doit pas être rejeté à priori, mais il ne peut être déterminant.

La famille en effet entretient souvent des préjugés au sujet de l'adoption, mais ceux-ci tombent la plupart du temps quand l'enfant est là : celui-ci ne subit en général aucune discrimination et on le traite à l'égal des autres.

Certaines circonstances particulières imposeront peut-être plus de diplomatie : — s'il y a un nom en question alors que la famille ne comporte pas d'autre héritier mâle; — s'il y a un gros héritage en jeu, etc.

Mais de soi, l'adoption est une affaire qui concerne le foyer adoptif comme tel.

D'après une enquête partielle de l'A.F.N.F.A. (1955), dans la grande majorité des cas (75 %), la famille tout entière accueille favorablement l'enfant adoptif. Dans 20 % des cas, l'accueil est réservé, dans une partie de la famille, mais généralement il s'atténue avec le temps. S'il persiste, c'est parfois pour une raison intéressée. Le refus catégorique d'une partie de la famille ou de membres isolés ne se présente que dans 5 % des cas et c'est pour des raisons diverses qui n'ont pas encore été tirées au clair.

Les parents adoptifs ont souvent l'appréhension de l'accueil qui sera réservé à l'enfant qu'ils viennent d'accueillir, mais c'est une de leurs plus joyeuses surprises de nouveaux parents de voir les délicatesses que tous, adultes et enfants, ont pour le nouveau-venu.

L'adoption ne comporte-t-elle pas trop de risques? A-t-on le droit de les courir?

L'adoption comporte bien sûr certains risques, mais la prudence ne consiste pas à écarter tous les risques : elle demande seulement qu'on s'entoure de certaines garanties.

Il n'y a pas beaucoup plus de risques pourtant à adopter des enfants qu'à élever ses propres enfants, tout compte fait.

Parmi les enfants en question, il se fait d'ailleurs une sélection : tous les enfants abandonnés ne sont pas offerts à l'adoption.

Bien sûr, il faut réfléchir avant d'adopter et beaucoup de parents adoptifs ont même hésité fort longtemps. « Adopter, écrit le Dr Launay, c'est évidemment tout autre chose que recueillir, aider, secourir. On adopte pour fonder une famille et donner à l'adopté l'exacte position de l'enfant qu'on aurait pu avoir [7] ».

---

7. *L'adoption*, p. 86.

Ne doit-on pas craindre l'hérédité?

L'hérédité peut jouer bien sûr, mais il faut dire qu'à notre époque on n'a plus l'obsession de l'hérédité que l'on professait au siècle dernier. On accorde bien plus d'importance à l'éducation. « ... De quoi hérite-t-on?, se demande le Dr Launay. *De tendances mentales,* non du *caractère* lui-même, qui ne se forme que peu à peu par *l'éducation.* La plupart des tendances sont éducables et, sans qu'il soit possible de doser ce qui revient à l'apport héréditaire et à l'éducation, celle-ci, de l'avis général, a une *part dominante*[8] ».

Il serait difficile de chiffrer la part qui revient à l'hérédité d'une part et à l'éducation d'autre part. Tel auteur attribue seulement 10 % à l'hérédité et 90 % à l'éducation, ce qui est peut-être exagéré. Tel autre accorde 20 % à l'hérédité et 80 % à l'éducation, personnes (parents, éducateurs...) et milieu (famille, école...). S'il faut des chiffres, admettons plutôt cette proportion.

En ce qui concerne l'hérédité-santé, rappelons seulement l'avis des médecins. Ceux-ci conseillent généralement de ne pas adopter avant un mois d'âge de l'enfant et ils pensent que la plupart des déficiences sont décelables, dans la plupart des cas, dès la petite enfance (15 - 18 mois).

Ces précautions ne garantissent pourtant pas contre tout risque, faut-il le dire.

L'hérédité-caractère et l'hérédité-santé ne sont pas seules à jouer, on le sait : l'hérédité intellectuelle doit aussi entrer en ligne de compte. Il est sûr que certains enfants sont plus ou moins doués intellectuellement de par leur hérédité, encore que l'éducation fasse beaucoup pour le développement des facultés intellectuelles.

L'équilibre psychologique des enfants, leur sentiment de sécurité peuvent en effet influencer dans une large mesure leur développement intellectuel, et aussi le degré de culture du milieu ambiant, à commencer par celui de la famille.

Emmanuel Mounier se pose la question suivante dans son *Traité du caractère* : Faut-il rechercher jusque dans les dispositions héréditaires les racines de l'intelligence individuelle? Il y répond ainsi : « Les tests d'intelligence donnent toujours de meilleurs résultats chez les enfants dont les parents ont une profession intellectuellement plus relevée, mais l'influence du milieu suffit à rendre compte de cette différence, sans recourir à une hypothèque héréditaire[9] ».

Il faut sans doute prévoir que certains parents adoptifs auront quelques déceptions au point de vue des résultats scolaires ou des aptitudes intellectuelles de leurs enfants, mais leur condition est-elle en cela si différente de celle des autres parents?

8. *L'adoption,* p. 80.
9. Emmanuel Mounier, *Traité du caractère.* Editions du Seuil, 1947, p. 621.

Et la différence est-elle si grande au point de vue de l'hérédité-santé?

Qui de nous connaît l'apport héréditaire de ses ascendants, au-delà de deux ou trois générations? Encore une fois, les parents adoptifs sont-ils dans une condition moins favorisée que les autres au point de vue de la santé, du caractère ou de l'intelligence de leurs enfants? Qui oserait l'affirmer?

L'expérience de l'adoption d'enfants en bas âge est actuellement en cours sur une large échelle, dans le monde entier. Dans 10 ou 20 ans, on sera sans doute mieux informé à son sujet et c'est alors seulement que l'on pourra se hasarder à des conclusions plus précises.

A-t-on le devoir de s'entourer de garanties? Ne peut-on pas courir tous les risques?

Si l'on se sent assez sûr de soi, on peut évidemment courir tous les risques — adopter un enfant dont on ne sait rien, au sujet duquel on n'a aucune garantie, ni médicale, ni mentale. « Vous pouvez assumer ces risques, dirons-nous à ces époux, mais personne ne peut pas vous y obliger. Si vous aimez cet enfant, il sera plus heureux dans une famille que dans une institution, c'est un fait, mais avant de vous y résoudre, il faut vous sentir l'âme assez forte, sinon vous devrez rendre l'enfant au bout de quelque temps et c'est lui qui payera les conséquences de votre expérience. »

En pratique, pour la moyenne des foyers, il vaudra mieux s'entourer de garanties et pour cela s'adresser à une œuvre d'adoption sérieuse. Citons par exemple l'*Œuvre d'adoption*, 30 chaussée de Malines, Anvers.

Peut-on adopter des enfants quand on en a déjà?

— Juridiquement non, puisque la loi ne le permet pas, sauf au Danemark et en Norvège.

— Moralement, il n'y a pas d'objection de principe, à moins qu'on ne fasse tort aux autres enfants.

Dans le cas de parents qui n'ont pu avoir qu'un enfant, alors qu'ils souhaiteraient une famille nombreuse, on ne voit pas pourquoi on les empêcherait de réaliser leur désir.

Et s'il survient d'autres enfants, alors que les parents n'avaient pas pu en avoir auparavant?

Notons d'abord que la chose arrive. Dans une œuvre d'adoption que nous connaissons, il y a eu 12 cas sur 650 foyers adoptifs. Mais l'expérience a montré que les parents tenaient autant à leurs enfants adoptifs qu'à leurs propres enfants.

La crainte que les parents ne préfèrent leur enfant légitime, au détriment de leur enfant adoptif, est illusoire dans la plupart des cas. On observe au contraire que les parents adoptifs montrent une gratitude particulière envers le premier enfant qu'ils ont adopté. Comme plusieurs parents adoptifs nous l'ont affirmé, c'est leur faire injure que de leur attribuer une préférence ou seulement une distinction dans leur affection pour leurs différents enfants.

« Nous ne sommes pas riches, diront certains. Nous ne donnerons peut-être pas à l'enfant tout ce dont il a besoin! »

Répondons-leur directement : « Si vous donnez votre affection à cet enfant, si vous le préparez bien à la vie, si vous lui assurez une éducation morale et religieuse, l'enfant aura tout ce dont il a besoin. Elever un enfant, ce n'est pas le gâter. Le gâter, c'est lui rendre un mauvais service. »

Faut-il confier un enfant à des parents de la même classe sociale? S'il s'agit d'un enfant né dans la bourgeoisie, faut-il le confier à une famille bourgeoise?

Il peut y avoir pour cette façon de procéder une certaine convenance, mais on ne saurait y voir un droit strict, à moins que l'enfant n'ait connu son milieu d'origine ou ne soit amené à le connaître un jour. Dans ce cas, ce serait une erreur psychologique de le déclasser socialement : on risquerait de créer en lui un complexe de frustration ou d'agressivité. En dehors de ces cas, on ne voit pas comment un tel principe pourrait se justifier. On serait plutôt tenté d'y voir la réminiscence d'un préjugé de classe ou la manifestation d'un esprit de corps. Tout enfant a droit à une bonne éducation. Il n'a pas un droit strict à une éducation de type bourgeois.

Si l'on se décide à adopter, doit-on adopter nécessairement plusieurs enfants?

Il n'y a pas d'obligation stricte à adopter plusieurs enfants, mais il est bon de se rappeler que la famille normale en comporte plusieurs, garçons et filles.

L'expérience des œuvres d'adoption incline le jugement vers la pluralité.

Un enfant adoptif est un enfant dont on s'occupe beaucoup en général, un enfant qui est fort entouré, parce que ses parents ont l'attention toujours en éveil à son sujet. Pour éviter les inconvénients de l'enfant unique, il est souhaitable que l'attention et l'affection des parents se reportent sur plusieurs enfants, deux au moins.

Si l'on adopte plusieurs enfants, n'y a-t-il pas un risque à élever ensemble des garçons et des filles qui ne sont pas frères et sœurs?

Il y a là sans doute un risque et certains conseillent d'adopter des frères et des sœurs. Les œuvres d'adoption sérieuses veillent d'ailleurs à ne pas séparer les enfants d'une même origine : elles les placent, autant que possible, dans la même famille.

L'expérience prouve pourtant que des enfants adoptifs, garçons et filles, qui ne sont pas unis par un lien de parenté, se comportent en famille comme frères et sœurs.

Une femme seule, célibataire, veuve, divorcée, peut-elle assumer les risques de l'adoption?

En principe, il n'y a pas d'opposition, mais l'expérience montre qu'il y a plus d'échecs dans ces cas. Il y a cependant aussi des réussites [10].

Certaines œuvres d'adoption sont résolument opposées à ce genre d'adoption et l'U.I.P.E. a voté à Londres en 1950 la résolution suivante : « Bien que l'adoption par des femmes seules réussisse dans certains cas, l'adoption par un ménage est nettement préférable ».

La chose se comprend facilement. Un foyer ne comportant qu'un parent (père ou mère) est de soi une anomalie. Un enfant — que ce soit un garçon ou une fille — doit subir à la fois des influences masculines et des influences féminines.

Sans doute, beaucoup de foyers sont sans père, ceux des veuves, des femmes séparées ou abandonnées..., mais mieux vaut ne pas multiplier ces situations déficientes.

Etant donné par ailleurs qu'il y a plus de demandes d'adoption que d'enfants adoptables, les œuvres de placement n'ont aucune difficulté à trouver un foyer complet pour chaque enfant.

Les célibataires elles-mêmes se sont rendu compte du handicap causé par leur situation. L'enfant adopté est fréquemment soupçonné d'être l'enfant naturel de l'adoptante. — Le manque d'une autorité masculine se fait sentir plus particulièrement à certains âges. — L'enfant est exposé à plus de questions de la part de ses camarades de classe. — Enfin, sur le plan administratif, l'absence du carnet de mariage (livret de famille) est une cause de difficultés et parfois d'humiliations, tant pour la mère que pour l'enfant.

Afin de pallier à ces inconvénients, les célibataires adoptantes demandent souvent au parrain de l'enfant d'exercer l'autorité paternelle et, pour régulariser leur situation sociale, elles souhaitent pouvoir être appelées « Madame » plutôt que « Mademoiselle [11] ».

---

10. Voir le témoignage de Berthe Fauveau, *Célibat et adoption* dans le volume *Le célibat est-il un échec?*, Editions Salvator, Mulhouse, 1957, pp. 105-119.
11. *A.F.N.F.A. Bulletin n° 6,* septembre 1955, p. 13.

Dans la pratique, les célibataires peuvent rendre service à des enfants handicapés ou déficients qui risquent de ne pas trouver de famille adoptive.

Une infirmière ou une assistante sociale, si elles sont par ailleurs bien équilibrées, peuvent accomplir dans ce domaine une très belle œuvre en adoptant un enfant diminué physiquement. On peut même dire que si elles ne se marient pas, cette adoption est dans la ligne de leur vocation [12].

Des époux âgés peuvent-ils assumer les risques de l'éducation d'un enfant adoptif?

La chose est habituellement déconseillée. Des êtres humains qui vieillissent aiment leurs aises, leur tranquillité... Ils comprennent moins l'exubérance des adolescents et les difficultés de l'âge ingrat risquent de les rebuter. L'écart entre les générations sera peut-être trop grand pour assurer une compréhension réciproque. Toutes ces circonstances réunies peuvent se révéler en fin de compte défavorables à l'enfant.

Les parents adoptifs en général réfléchissent beaucoup au problème d'éducation. Ils se demandent : « *Serai-je un bon père? Serai-je une bonne mère? Aimerons-nous cet enfant qui ne sera pas de nous?* L'expérience répond que ces craintes sont vaines. L'enfant, surtout quand il s'agit d'un bébé, est aimé dès le premier jour.

Ecoutez le témoignage du Dr Launay : « La mère adoptive éprouve, surtout si elle a adopté un enfant de quelques mois élevé sans mère, le bonheur maternel à le voir se développer grâce à elle; elle vit ses progrès, ses maladies; s'il n'est pas le fruit de son corps, il le devient presque, grâce aux soins qu'elle prend de lui.

» La place du père se marque peu à peu, de plus en plus nettement à mesure que l'enfant grandit. Le triangle familial : père, mère, enfant se constitue et forme le cadre dans lequel l'enfant se développe, intellectuellement et affectivement : il n'y a aucune différence avec les autres familles [13] ».

Ecoutez maintenant le témoignage d'une mère adoptive, une célibataire : « Au fond quand on aime, rien n'est difficile. Le sacrifice de quelques commodités devient naturel. Il est peut-être possible de refuser de se sacrifier pour un adulte : on ne peut pas refuser de se donner à un être sans défense, surtout s'il est devenu une partie de vous-même [14] ».

---

12. Voir dans le récit de M. Hamilton, *Des souliers rouges pour Nancy*, Edit. Salvator, Mulhouse, 1958, comment une jeune veuve a réussi l'éducation de sa propre fille handicapée.
13. *L'adoption*, p. 46.
14. Berthe Fauveau, dans *Le célibat est-il un échec?*

Quant à savoir si l'enfant s'attachera à ses parents adoptifs, il n'y a pas d'inquiétude à avoir, si ceux-ci l'aiment d'une affection réelle et non avec une sollicitude tracassière. Dans le premier cas, l'amour est aussi grand d'un côté que de l'autre.

Il est bon de prévenir les futures mères adoptives qu'elles subiront peut-être un moment de panique quand on leur annoncera que l'enfant qui leur est destiné les attend au siège de l'œuvre d'adoption. Jusque-là elles avaient envisagé l'adoption d'une façon théorique; mais, à ce moment, elles « réalisent » d'un coup la responsabilité qu'elles assument. Ce moment de panique est bien vite oublié quand elles se trouvent en présence de l'enfant et il ne se produit que pour le premier.

A-t-on le droit de baptiser un enfant adopté, sans connaître la volonté de ses parents? Ne violente-t-on pas sa conscience?

Si les parents ont manifesté leur volonté, celle-ci doit être respectée dans la mesure où les parents l'ont manifestée, par exemple s'ils en ont fait une condition *sine qua non*.

Il semble pourtant que si les parents adoptifs remplacent les parents naturels, ils assument l'éducation de l'enfant dans tous les domaines. Ils ont donc le droit, sauf exception, de lui transmettre leur religion, au même titre que les autres bienfaits de l'existence.

On ne violente pas plus la conscience d'un enfant en le baptisant qu'en l'engageant dans une culture humaine déterminée, bien qu'il s'agisse d'une réalité d'un autre ordre : on lui donne « une avance ». Une fois adulte, il sera libre de ratifier ou non le choix de ses parents.

Il est bon de rappeler ici que dans les cas normaux, l'Eglise ne permet pas le baptême d'un enfant sans le consentement de l'un des deux parents au moins, sauf s'il y a danger de mort (c. 750).

Si l'enfant a déjà été baptisé avant d'être confié à ses parents adoptifs, ceux-ci ont le devoir moral de lui procurer un parrain ou une marraine (ou les deux, mais pas davantage, suivant le canon 764). Souvent en effet, l'enfant n'a eu qu'un parrain et une marraine fictifs, avec lesquels il n'est pas toujours souhaitable de le voir conserver des relations. Dans ce cas, il est loisible de procéder, dans une église ou une chapelle, à la cérémonie de la consécration de l'enfant à la Vierge, à laquelle le parrain et la marraine seront invités [15].

Il faut souhaiter qu'à l'avenir l'Eglise reconnaisse officiellement la qualité de parrain et de marraine d'adoption.

---

15. On trouvera dans *Baptême* de l'Abbé Michonneau une bonne formule de consécration à la Vierge. Celle-ci a été reproduite dans le *Missel biblique* (1957), pp. 1720 et 1721.

Ne doit-on pas craindre des difficultés pour l'avenir de l'enfant adoptif, qu'il s'agisse du mariage, de la vie religieuse ou du sacerdoce?

En ce qui concerne *le mariage*, on constate une heureuse évolution de l'opinion, basée sur l'importance que l'on accorde actuellement au facteur éducation. Avant d'accueillir un enfant à leur foyer, beaucoup de parents adoptifs ont posé franchement à leur entourage la question d'un mariage éventuel avec les enfants légitimes de leurs amis et ils ont reçu la plupart du temps une réponse encourageante.

Quant à la *vie religieuse* et au *sacerdoce*, ni l'une ni l'autre ne comportent de restriction en défaveur des enfants adoptifs comme tels. Il n'y aurait de réserve de la part de l'Eglise que dans le cas d'enfants illégitimes. Ceux-ci ne peuvent en effet être admis, dans la vie religieuse, à certaines charges de gouvernement (c. 504).

En ce qui regarde le Sacerdoce, les enfants illégitimes n'accéderont pas à la dignité épiscopale ou cardinalice (cc. 331 et 232).

Mais ces mêmes enfants peuvent être admis, avec une dispense facilement accordée, soit dans la vie religieuse, soit dans l'état sacerdotal [16].

V. LES DEVOIRS DES PARENTS ADOPTIFS

Il nous reste à préciser les devoirs des parents adoptifs. La question est fréquemment posée sous cette forme : *Jusqu'où s'étend la responsabilité des parents adoptifs? N'ont-ils pas des devoirs spéciaux?*

Les parents adoptifs ont sans doute l'un ou l'autre devoir particulier et nous allons en parler.

Mais si l'on entend la question dans le sens qu'il y aurait une pédagogie spéciale pour élever ses propres enfants et une autre pour élever des enfants adoptifs, il faudrait répondre par la négative. Un enfant est un enfant et les principes d'éducation qui valent pour l'un valent pour l'autre On ne le répétera jamais assez : les familles adoptives sont des familles normales et les meilleurs parents adoptifs sont ceux qui en arrivent à oublier leur qualité d'adoptants.

Répondons néanmoins à la question : *Quels sont les devoirs des parents adoptifs?*

D'abord, *les devoirs généraux* qui incombent à tous les parents.

1. — *Assurer à leurs enfants une existence digne*, c'est-à-dire une existence conforme à la dignité humaine, ce qui n'inclut pas le luxe,

16. Voir dans l'*Ami du Clergé*, 8 janvier 1959, pp. 21-23, un article concernant les enfants adoptifs illégitimes, à propos de l'accession au Sacerdoce.

ni la richesse, mais une certaine aisance, une sécurité économique normale.

2. — *Veiller à leur éducation.* Ne pas se préoccuper uniquement de leur santé ou de leur bien-être physique — ne pas les choyer à l'excès, ne pas les maintenir le plus longtemps possible dans la situation de bébé, mais leur assurer une éducation morale et religieuse qui les prépare à la vie.

3. — Ajoutons : *Accepter l'enfant tel qu'il est* — et disons que cela vaut pour tous les parents, adoptifs ou non.

Tous les parents désirent avoir de beaux enfants, des enfants intelligents et doués de toutes les qualités. C'est là une ambition raisonnable, mais il s'y ajoute souvent des mobiles subconscients. Le père nourrit des ambitions pour ses enfants parce qu'il estime qu'il n'a pas réussi dans la vie et il souhaite que ses enfants fassent mieux que lui. La mère aurait voulu une autre vie pour elle-même et elle voudrait l'assurer à sa fille.

Ces motifs peuvent être légitimes, mais ils conduisent souvent les parents à des exigences excessives, en ce qui concerne les réussites d'ordre scolaire ou professionnel.

Ces parents veulent le bonheur de leurs enfants, mais ils le veulent mal. Au lieu d'aider leurs enfants à réussir selon leurs possibilités et leurs limites individuelles, ils les découragent plutôt en les orientant mal ou en exigeant trop de leur part. Si tel garçon est destiné, par ses capacités naturelles, à devenir un artisan, qu'on en fasse un artisan. Un bon artisan vaut mieux qu'un intellectuel raté.

Venons-en maintenant aux *devoirs spéciaux* des parents adoptifs.

On peut en distinguer quatre, trois négatifs et un positif.

1. — *Ne pas avoir l'obsession de l'hérédité* de l'enfant et ne pas faire vivre celui-ci dans un climat moralisateur à outrance, sous prétexte de corriger son hérédité.

— « On ne sait pas comment sa mère a vécu ! » — C'est exact dans la plupart des cas, mais pourquoi imaginer toujours le pire ?

— « C'est un enfant naturel ! » — Mais tous les enfants ne sont-ils pas naturels, en un certain sens ?

Attention donc à l'imagination et à la tendance faussement moralisatrice ! Elle conduira un jour à faire retomber les reproches sur l'enfant et l'effet sera déplorable.

Il y a eu souvent sans doute, sauf le cas des orphelins, une faute morale de la part de la mère, mais c'était probablement une faute de faiblesse et elle est moins grave qu'une faute de malice en tout cas.

2. — *Ne pas critiquer les parents de l'enfant.* Ceci est très important et nous dirons aux parents adoptifs : « Un enfant aime toujours

ses parents dans un coin de son cœur, même s'ils sont des parents dénaturés. N'abîmez pas ce sentiment dans l'âme de votre enfant. A supposer que l'enfant connaisse les fautes de ses parents, vous le blesserez en les relevant devant lui. Et, si vous critiquez ceux-ci injustement, l'enfant les défendra passionnément et il vous en gardera rancune. S'il y a une mise au point à faire, parce que l'enfant a connu ses parents, mettez-y une infinie délicatesse. Excusez autant que vous le pouvez. Demandez à l'enfant de ne pas juger ses parents et faites-le prier chaque jour pour eux. »

Par ailleurs, il n'y a pas de raison de donner à l'enfant une image idéalisée de son père et de sa mère. Ce pourrait être une autre erreur.

3. — Les parents adoptifs ont en outre un devoir strict de *discrétion*.

Ils ne doivent jamais révéler à l'entourage des détails concernant l'origine de l'enfant, car ceux-ci reviendraient un jour à ses oreilles : ils le troubleraient et lui feraient perdre confiance en ses parents adoptifs, si lui-même ignorait auparavant ces détails. S'il les connaissait, ils le mettraient dans l'embarras.

4. — Enfin, les parents adoptifs ont le devoir de *révéler à leur enfant son adoption*. Il s'agit là d'un droit naturel de l'enfant : il a le droit de connaître sa situation dans le monde.

Certains parents hésitent devant ce devoir ou ils le retardent le plus longtemps possible. Ce qui les retient, c'est la peur de ne pas être aimés s'ils révèlent à l'enfant sa véritable condition, mais ce sentiment les condamne : il accuse chez eux un retard affectif. C'est l'enfant qui cherche à « être aimé » parce qu'il a besoin de cette sécurité. L'adulte authentique, l'être humain devenu autonome pense à « aimer » plutôt qu'à « être aimé ».

Il faut *raconter* à l'enfant « l'histoire de son adoption » dès qu'il est capable de la comprendre — vers 4, 5 ans et même plus tôt, avant qu'il ne fréquente l'école en tout cas — et il faut la raconter comme une belle histoire. « Tu n'avais pas de maman, et moi, je n'avais pas d'enfant... ».

Petit à petit, l'enfant comprendra. Loin d'aimer moins ses parents adoptifs, comme certains le craignent, il leur sera au contraire reconnaissant de l'avoir accueilli, choisi parmi d'autres. « Je t'aime beaucoup parce que c'est moi que tu as choisi... Heureusement que tu n'en as pas pris un autre ! », disait un enfant adoptif à sa mère. Et une autre, parlant de sa mère à ses petits camarades : « Elle n'était pas obligée de faire ce qu'elle a fait pour moi ! »

Une révélation tardive, faite après la puberté, peut provoquer une révolte chez l'enfant et parfois une fugue. Tandis que si la révélation est faite à 3 - 4 ans ou 4 - 5 ans, l'amour de la mère, la sécurité de

cet amour adoucira la révélation et celle-ci, loin d'éloigner l'enfant, l'attachera davantage à sa mère adoptive. C'est l'avis de l'étude de l'O.N.U. sur cette question.

« D'après les constatations des organismes de placement, de nombreux parents adoptifs sont convaincus que l'enfant ne leur appartient vraiment que s'il ignore tout de son adoption. Ils espèrent pouvoir lui cacher ce fait indéfiniment ou bien, s'ils se rendent compte que l'enfant finira inévitablement par l'apprendre, ils cherchent à retarder le plus possible le moment de l'en informer. Or il est à craindre que l'enfant ne découvre la vérité dans des circonstances inopportunes et que sa confiance dans la rectitude de ses parents ne s'en trouve profondément ébranlée. L'enfant peut alors se détacher d'eux parce qu'ils l'ont laissé dans l'ignorance.

» Trop nombreux sont encore les parents adoptifs qui suivent cette ligne de conduite, dont les conséquences sont cependant désastreuses. Parfois même, ils vont s'installer dans une autre région avec le fallacieux espoir de préserver le secret, comme si l'enfant ne devait pas inévitablement apprendre la vérité en examinant ses papiers, à sa majorité.

» Le plus souvent, les parents adoptifs prétendent agir ainsi de peur que l'enfant ne les aime moins, mais, bien des fois, ils éprouvent inconsciemment une sorte de honte et de sentiment d'infériorité pour n'avoir pas été capables de procréer eux-mêmes un enfant [17]. »

CONCLUSION

Les adoptions se multiplient dans le monde entier et il faut s'en réjouir.

Sans doute tous les enfants, orphelins ou abandonnés, ne sont pas adoptables — et le sort de ceux-là demande à être considéré aussi — mais, grâce à l'adoption, des milliers et des milliers d'enfants ont trouvé aujourd'hui une vraie famille. Des foyers, qui souffraient de ne pas avoir d'enfant, ont eu la joie d'en accueillir un ou plusieurs, jusqu'à six ou dix dans certains cas.

Une ombre pourtant subsiste dans le tableau. Comme toujours, le Droit est en retard sur la vie. Il faut souhaiter que, dans un avenir prochain, un petit groupe de magistrats et de parlementaires parviendra à modifier, dans chaque pays, la législation encore en vigueur.

Toutes les familles nouvelles qui se sont constituées grâce à l'adoption leur voueront une reconnaissance qui sera partagée, dans la même mesure, par les parents et par les enfants.

Liège H.-M. OGER, O.P.
38, quai Mativa.

17. *Etude sur l'adoption des mineurs*, p. 82.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Pentecôte 1959 et préparation du Concile œcuménique. — (Radiomessage du 28 avril 1959 et Allocution du 17 mai 1959. — *L'Oss. Rom.* du 29 avril et des 18-19 mai 1959. — *La Doc. Cath.*, 1959, col. 588-590).

Le 28 avril, par radiomessage en latin adressé à l'Eglise universelle, le Souverain Pontife a demandé que la célébration traditionnelle du mois de Marie revête le caractère spécial d'une prière instante et unanime pour l'Eglise.

La Vierge au Cénacle avec les Apôtres n'est-elle pas celle qui « par ses prières très puissantes obtint que l'Esprit du divin Rédempteur, déjà donné sur la croix, fût conféré avec des dons prodigieux, le jour de la Pentecôte, à l'Eglise née depuis peu » (Enc. *Mystici Corporis, A.A.S.*, 1943, p. 248)?

S.S. Jean XXIII, notant qu'au cours du mois de Marie se placerait cette année la neuvaine préparatoire à la Pentecôte, y voyait un motif particulier de ferveur dans la prière et de confiance.

« Nous avons décidé d'exhorter tout le peuple chrétien à implorer la Mère de Dieu dans cette période pour l'heureux succès d'une entreprise d'importance considérable. Comme Nous l'avons en effet déjà annoncé publiquement, Notre intention est de réunir un Concile œcuménique afin de traiter des questions d'un très grand intérêt pour l'Eglise universelle.

» Nous sommes profondément convaincu que, pour atteindre un but si important, les ressources humaines, quelles qu'elles soient, sont de peu de valeur, mais que peuvent avoir, au contraire, une grande efficacité les prières ferventes et instantes des fidèles. »

Après les vêpres pontificales de la Pentecôte, à la basilique Saint-Pierre, le Pape a communiqué à la foule des fidèles ses joies, ses espérances et ses douleurs.

Sept mois se sont écoulés depuis son accession au Pontificat; ils correspondent précisément au développement intégral du cycle liturgique de l'Avent à la Pentecôte, de l'annonce à Bethléem au triomphe du Saint-Esprit. Quelle lumière, quelle joie et quelle force à revivre, en ce jour, dans l'effusion des dons de l'Esprit, toute l'histoire de l'Eglise! « Il vous sera agréable de Nous entendre parler de Nos consolations; vous ne refuserez pas de participer avec Nous aux lourdes souffrances de Notre immense sollicitude pastorale qui s'étend à tout l'univers.

» Voici pour Nous une joie sereine. A la fin de janvier, Nous avons annoncé Notre intention de réunir un Concile œcuménique où seraient avant tout convoqués, comme à une Pentecôte nouvelle, tous les évêques de l'Eglise qui sont en communion avec le Siège apostolique. Cette assemblée, qui réclame une préparation très ample et détaillée, est destinée, avec l'aide du Seigneur, à travailler à la sanctification du clergé, à l'édification du peuple chrétien, au réconfort de tous ceux qui s'élèvent à des pensées de foi et de paix.

» Et voici qu'en cette date du 17 mai 1959, fête de la Pentecôte, est posé le premier acte de cette entreprise unique, à savoir l'annonce de la constitution de la « Commission antépréparatoire » de ce grand événement. C'est une première introduction, le commencement d'une série d'actes et de dispositions qui supposent recherches et études préparatoires au cours desquelles toutes les voix de la terre pourront se faire entendre. Il est bien naturel que de longs mois d'élaboration minutieuse s'écoulent avant la réalisation de ce projet. Nous aurons l'occasion de revenir sur cette entreprise qui est appelée à avoir un retentissement universel [1]. »

Mais en même temps que Ses joies, S.S. Jean XXIII veut faire participer à l'Eglise Ses angoisses de Pasteur. Il manquerait à Son devoir en ne dénonçant pas, à la suite de Pie XII, la persécution qui frappe en divers pays des milliers de fidèles. Déjà il s'est exprimé à ce sujet dans l'allocution consistoriale du 15 décembre 1958 (cfr *N.R.Th.*, 1959, p. 82).

« Avec quelle douleur Nous devons déclarer que la situation de l'Eglise en Chine semble avoir encore empiré. On veut y consommer le dessein d'amener Nos fils à obéir à des pasteurs illégitimes; on continue à faire pression sur les catholiques pour qu'ils renoncent à la douce et salutaire soumission au Vicaire du Christ; les églises elles-mêmes, qui étaient pour les âmes de paisibles refuges, souvent sont transformées en lieux d'embûches.

» Nous voulons parler aussi d'une autre peine qui Nous afflige profondément. Dans la noble et chère Hongrie, l'autorité des évêques est réduite à s'exercer dans des conditions toujours plus pénibles et difficiles à cause des ingérences, des exigences, des défenses qui l'entravent. De très dignes prélats, parmi lesquels un membre illustre du Sacré Collège, sont tenus écartés de leur troupeau aimé; d'autres se trouvent dans l'impossibilité de pourvoir adéquatement aux besoins de leurs fidèles, empêchés qu'ils sont de disposer librement du ministère de leur clergé; de nombreuses difficultés sont faites à la formation et à l'éducation des candidats au sacerdoce. Il est à craindre que, de ces conditions anormales, on prenne aussi occasion pour justifier d'ultérieures interventions illégitimes de l'autorité civile dans la vie de l'Eglise, exigeant des Pasteurs des actes que leur conscience ne peut accepter; même en tentant d'introduire, pour guider et gouverner le troupeau du Christ Notre Seigneur, des ecclésiastiques non désignés par ce Siège apostolique. »

Mais le Souverain Pontife met toute sa confiance en Celui qui n'a pas voulu écarter de l'Eglise qu'Il fondait l'épreuve et la persécution. En ce soir de Pentecôte la pensée se reporte vers les Apôtres que l'Esprit remplissait de joie « parce qu'ils avaient été jugés dignes de souffrir des opprobres pour le nom de Jésus » (Ac 5, 41).

« Qu'il descende cet Esprit sur tous ceux à qui la bénignité de la grâce divine permet de vivre libres, dans la joie et la douceur du cœur, au milieu des consolations de la religion catholique. Tous Nous les exhortons par les entrailles de Jésus-Christ à être des témoins convaincus de leur foi, à travailler par la prière et la bonne volonté à l'avènement de temps plus sereins, à écarter, par la discipline et la fermeté, le péril qui les menace tous.

» A tous Nous répétons encore les paroles de Notre message de Noël : Il est nécessaire de veiller dans la nuit qui s'épaissit; de savoir prendre conscience des embûches de tous ceux qui sont ennemis de Dieu avant d'être nos ennemis et de nous préparer pour toute défense des principes chrétiens, qui sont le rempart de la vraie justice, maintenant et toujours. »

---

1. L'on trouvera plus loin la liste des membres de la Commission antépréparatoire du Concile et les divers objectifs assignés à leur travail.

L'Osservatore Romano du 17 mai 1959 fournit les informations suivantes sur la « Commission antépréparatoire » du Concile. Elle est composée des secrétaires ou assesseurs des différentes Congrégations romaines.

Son Président est le card. Dom. Tardini, Préfet de la S.C. des Affaires ecclésiastiques extraordinaires, Secrétaire d'Etat de Sa Sainteté.

Les membres de la Commission sont : Son Exc. Mgr Giuseppe Ferretto, assesseur de la S.C. Consistoriale; Son Exc. Mgr Pietro Sigismondi, secrétaire de la S.C. de la Propagande; Son Exc. Mgr Antonio Samoré, secrétaire de la S.C. des Affaires ecclésiastiques extraordinaires; le T. R. P. Acacio Coussa, basilien, assesseur de la S.C. pour l'Eglise Orientale; Son Exc. Mgr Cesare Zerba, secrétaire de la S.C. des Sacrements; Son Exc. Mgr Pietro Palazzini, secrétaire de la S.C. du Concile; le T. R. P. Arcadio Larraona, claretain, secrétaire de la S.C. des Religieux; Son Exc. Mgr Dino Staffa, secrétaire de la S.C. des Séminaires et Universités; Son Exc. Mgr Enrico Dante, pro-secrétaire de la S.C. des Rites; le T. R. P. Paul Philippe, O.P., commissaire de la Suprême S.C. du Saint-Office.

Mgr Pericle Felici, prélat auditeur du Tribunal de la Rote, remplira les fonctions de secrétaire de la Commission.

Celle-ci a comme tâche de prendre les contacts qui conviennent avec l'épiscopat catholique des différents pays pour en recevoir conseils et suggestions; de recueillir les propositions formulées par les différents dicastères de la Curie romaine; de tracer les lignes générales des sujets qui seront à traiter au Concile, compte tenu de l'avis des facultés théologiques et canoniques des universités catholiques; de suggérer la composition des différents organismes (commissions, secrétariats, etc.) qui devront s'occuper de la préparation prochaine des travaux que le Concile devra mener.

E. B.

Saint Laurent de Brindisi, docteur de l'Eglise. — (Bref du 19 mars 1959. — *L'Oss. Rom.* du 10 mai 1959).

Par le Bref *Celsitudo ex humilitate* du 19 mars 1959, le Souverain Pontife a décerné à saint Laurent de Brindisi, de l'ordre des capucins, le titre de docteur de l'Eglise universelle et fixé au 21 juillet la célébration de sa fête.

Multiforme et ardente fut l'activité de S. Laurent de Brindisi (1559-1619) contre le protestantisme et pour la conversion des juifs. Il remplit toutes les charges de son ordre. Aumônier des troupes impériales en Hongrie, il joua un rôle important dans la victoire de 1601 contre Mahomet III. Il mourut à Lisbonne au cours d'une ambassade.

Ses *Opera omnia* (13 tomes en 9 vol., Padoue, 1928-1944) nous le font connaître tout à la fois comme exégète (*Explanatio in Genesim*), controversiste (*Lutheranismi hypotyposis*) et surtout prédicateur. Plus de 600 sermons en latin sobre rassemblent un ample matériel doctrinal. On le constate spécialement pour les sermons du *Mariale*, traité complet et original de mariologie.

E. B.

Bibliographie

LITURGIE

A. Salles. — *Trois antiques rituels du baptême.* Coll. Sources chrétiennes, 59. Paris, Edit. du Cerf, 1958, 20 × 13 cm., 68 p. Prix : 360 frs.

La version éthiopienne de la *Tradition Apostolique* attribuée à Hippolyte contient, dans sa troisième partie, une « petite compilation » de rubriques et de prières relatives à la cérémonie du baptême. Le texte, déjà reconstitué et édité avec une traduction anglaise par G. Horner (1904) et allemande par H. Duensing (1946) a été soumis par le R. P. Salles à un minutieux examen critique. Celui-ci y a reconnu la réunion de trois rituels du baptême et la fusion de deux liturgies distinctes. On lira avec grand intérêt la genèse et les conclusions de son travail (pp. 7-38) mais surtout la traduction française de ces belles et anciennes prières replacées dans l'ordre des cérémonies. Ainsi se trouve heureusement complété l'ouvrage publié par Dom Botte en 1946 dans la même collection des *Sources chrétiennes* (n° 11). J. Bouvy, S. J.

Dom M. B. de Soos. — *Le mystère liturgique d'après saint Léon le Grand.* Coll. Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Heft 34. Munster, Aschendorff, 1958, 25 × 17 cm., VIII-152 p. Prix : 12,50 marks.

Les passages de l'encyclique *Mediator Dei* relatifs à la nature et à l'efficacité des mystères qui composent l'année liturgique ont donné à Dom de Soos l'idée de ce travail. Dans l'introduction, l'A. rappelle l'état actuel des recherches portant sur le texte, le vocabulaire et les sources, grecques et latines, de l'œuvre de saint Léon. L'étude de l'emploi du mot *hodie* dans les sermons et les lettres lui permet de poser nettement le problème dès la fin du premier chapitre. Les fêtes liturgiques, telles que les conçoit saint Léon, « rappellent le passé, mais elles le renouvellent aussi, lui permettant d'agir sur le présent » (p. 26). Les chapitres ultérieurs ne font qu'étayer par les textes cette affirmation à première vue paradoxale. Dans les fêtes liturgiques nous célébrons annuellement la mémoire d'un événement passé, historiquement révolu. Mais ce passé est en quelque sorte rendu présent : il suscite en nous une représentation et une connaissance plus approfondie du mystère, présence subjective donc, car l'*interior auditus fidei* répond à la lecture des épisodes de l'histoire du salut; il excite aussi notre cœur à imiter la vie du Christ, *exemplum et forma iustitiae.* Plus encore : le passé est renouvelé d'une manière pour ainsi dire réelle : nous voici au point central de cette étude. Après l'analyse des trois verbes *renovare, reparare, referri,* Dom de Soos propose un essai d'explication qui se garde bien de dépasser la pensée du grand Pape. Si l'événement est passé, la vertu et l'efficacité du mystère demeure. Cette *virtus operis* c'est la vertu de toutes les différentes œuvres du Christ et chacune d'elles; leur suite et leur ensemble constituent le *sacramentum salutis.* Mais cet aspect de l'économie du salut se retrouve transposé par saint Léon du plan de la vie historique du Christ à celui de la vie actuelle de ses membres, de l'Eglise. Les mystères liturgiques célébrant successivement dans le temps ces œuvres du Sauveur, le *sacramentum salutis* se renouvelle chaque année en liaison avec le curriculum des mystères : *reparatur enim nobis salutis nostrae annua revolutione sacramentum... sine fine mansurum.* Grâce à

cette représentation et à ce renouvellement, le passé redevient comme actif, chargé d'une vertu efficace que le Christ nous transmet par le double moyen du *sacramentum* et de l'*exemplum* : nous achevons ainsi dans notre vie ce qui a été commencé dans la célébration sacramentaire et nous imitons celui qui nous a été proposé comme le modèle de notre vie. Dans la conclusion on relève la valeur propre des mystères liturgiques en tant qu'actes de l'Eglise, le rôle privilégié de la lecture évangélique et l'importance de l'effort personnel pour participer aux mystères. Trois appendices complètent cet ouvrage montrant le lien étroit qui unit l'incarnation et la rédemption (*Creatoris descensio, creaturae ascensio*), la fête de Noël au baptême. Parmi les tables, la plus importante est un index des mots liturgiques les plus employés par saint Léon. Cette étude se recommande par sa clarté, sa probité et son effort pour pénétrer le sens du latin patristique et liturgique. J. Bouvy, S. J.

P. Winninger. — *Vers un renouveau du diaconat.* Coll. Présence chrétienne. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1958, 19 × 12 cm., 216 p. Prix : 570 frs fr. ou 69 frs b.

« Nous savons qu'on pense actuellement à introduire un ordre du diaconat conçu comme fonction ecclésiastique indépendante du sacerdoce. L'idée, aujourd'hui du moins, n'est pas encore mûre » (Pie XII au II[e] Congrès mondial de l'Apostolat des laïcs, Rome, 5 oct. 1957). Pour aider le travail de réflexion théologique et pastorale, le P. W. a réuni pour les lecteurs français, ce qu'il appelle « le dossier allemand du diaconat ». Les circonstances (la guerre et les camps de prisonniers, la Diaspora, le manque de prêtres, l'organisation de l'A.C.) ont suscité quelques premières réalisations (le Séminaire pour laïcs de Bonn, le groupe de Fribourg) destinées à alléger les tâches sacerdotales des œuvres de bienfaisance matérielle et d'enseignement religieux. L'idée vint peu à peu de stabiliser et de consacrer cet apostolat par l'ordination au diaconat qui ne serait plus seulement une étape spirituelle ou canonique vers le sacerdoce, mais une fonction autonome; il ne serait pas incompatible, éventuellement, avec l'état de mariage. Aux œuvres déjà citées s'ajouterait le service de l'autel (distribution de la communion, collation du baptême solennel, proclamation de la Parole dans les communautés sans prêtres). L'A. résume et traduit en partie les écrits de Hornef, Böhmerlé, Schamoni, Hofinger et les opinions des théologiens, K. Rahner, Brockmöller et Arnold, sur le sujet. Son importante conclusion (pp. 129-179), sans sortir de la stricte objectivité qu'il s'est imposée, essaie de situer ce diaconat « restauré » par rapport au laïcat, au sacerdoce, à la vocation propre des Instituts séculiers. Il note judicieusement (p. 135) que le statut personnel du diacre (mariage ou célibat) est accidentel par rapport à la remise en vigueur de cet ordre sacré en lui-même. « En dernière analyse, le problème du diaconat (...) est un problème d'Eglise au sens fort du mot, c'est-à-dire d'édification du Corps du Christ » (p. 178). On lira en appendice un commentaire de W. Croce, S. J. sur le Concile de Trente et les ordres inférieurs à la prêtrise. S'étant limité aux pays de langue allemande, l'A. rappelle lui-même l'article du P. Epagneul paru dans la *N.R.Th.*, février 1957. J. Bouvy, S. J.

J. A. Jungmann. — *La grande prière eucharistique.* Les idées fondamentales du Canon de la Messe. Trad. M. Zemb. Paris, Edit. du Cerf, 1955, 19 × 12 cm., 140 p. Prix : 300 frs.

Petit livre remarquable dont nous recommandons vivement la lecture à tous ceux qui désirent entrer plus avant dans le mystère de la messe afin de mieux y participer.

Quatre chapitres auxquels l'auteur a donné pour titres des mots tirés de l'ordinaire de la messe : « Memores », « Offerimus », « Plebs sancta », « Socia exsultatione », parce qu'ils évoquent l'essentiel du Sacrifice Eucharistique. La Messe est un mémorial, — elle commémore un fait historique, — un sacrifice, un

acte de toute l'Eglise, qui doit s'accomplir dans une jubilation commune, une joie partagée : *socia exsultatione!*

Pages denses et lumineuses, riches de piété, de doctrine, de connaissance historique. Elles sont d'un maître qui possède à fond son sujet. Elles introduisent admirablement dans l'intelligence aimante du *Mysterium fidei.* J. Delcuve, S. J.

Dom B. M. Moragas. — *La Missa.* Sintesi de la vida cristiana. Coll. Biblioteca Vida cristiana, 5. Abbaye de Montserrat, 1958, 20 × 14 cm., 147 p.

Le monastère bénédictin de Montserrat n'est pas seulement un centre important de recherches scientifiques dans l'ample domaine de la liturgie. Son équipe de savants se préoccupe aussi de diffuser dans le grand public des ouvrages destinés à mieux faire comprendre la liturgie et à aider les fidèles, comme leurs pasteurs, à vivre de son esprit. Tel est bien le but de ce 5e volume de la Collection Vida cristiana, écrit en catalan. Ce n'est ni un commentaire suivi, ni une histoire de la messe. L'A. prend occasion d'un rite, d'une prière, d'un geste, pour en expliquer l'origine et la signification actuelle, dégager l'attitude intérieure qu'il suppose ou provoque et en montrer l'importance pour la vie chrétienne. Les grandes idées de *Mediator Dei* sur le culte et les divers aspects de la messe comme rassemblement du peuple chrétien, action de grâces, sacrifice, repas de communion, prémices du banquet céleste, se trouvent ainsi mises à la portée de tous. J. Bouvy, S. J.

Invitatoires. Pour commenter la messe. 2e édit., Neuilly-sur-Seine, Centre de pastorale liturgique, 1958, 18 × 11 cm., 318 p.

La récente instruction de la S.C. des Rites sur la musique sacrée et la liturgie a défini la fonction du commentateur. Sa tâche sera grandement facilitée par cet « essai qui n'a rien d'impératif : il propose des suggestions, des invitations » qui aideront à commenter la messe « d'une façon qui respecte la structure de la célébration, qui s'accorde à la sobriété de la liturgie romaine et aide les assemblées à pénétrer plus profondément le sens des textes ». Le « mode d'emploi » (pp. 7-24) proposé par le P. Roguet mérite une attention particulière pour ses conseils judicieux. Le contenu du recueil porte sur le Temporal, les principales fêtes des saints, la liturgie des défunts (la 2e édit. ajoute la fête du 2 novembre), la messe de mariage et quelques monitions pour l'Ordinaire de la messe. Fruit d'essais et d'expériences, ce livret, qui ne prétend pas être définitif, rendra les plus grands services au clergé. J. Bouvy, S. J.

Préparons la Pâque du Seigneur. Bruxelles, rue de l'Industrie 1, 1958, 25 × 17 cm., 42 p.

La farde du Secrétariat Interparoissial de Bruxelles présente d'une part une série d'« Invitatoires » aux oraisons de la messe, pour les jours de semaine du Carême et de l'Octave pascale; d'autre part, un ensemble de Veillées Bibliques préparatoires à la célébration de la Semaine Sainte.

On saura gré à Monsieur l'abbé Paligot, auteur de la première partie, de suppléer, en un style sobre, simple et direct, çà et là peut-être un peu abstrait, à « Invitatoires » du C.P.L. limité aux seules célébrations dominicales.

Les schèmes de Veillées bibliques, dus à Monsieur le Chanoine Rose, sont appelés à rendre aussi beaucoup de services. Inspirés de « Montons à Jérusalem », très détaillés et facilement adaptables aux diverses situations, ils contribueront à l'indispensable pastorale préliminaire à la liturgie de la Semaine Sainte dont la richesse reste encore impénétrable à tant de fidèles insuffisamment préparés. M. Colleye, S. J.

Ritus celebrandi matrimonii sacramentum. Malines, Dessain, 1958, 22 × 14 cm., 32 p.

S'unir devant Dieu. Le sacrement et la messe de mariage selon le rituel des diocèses belges par la Commission interdiocésaine de Pastorale Liturgique. *Livret des fidèles.* Louvain, Mont-César, 1958, 15 × 12 cm., 48 p. Prix : 10 frs.

Des revues spécialisées ont décrit la genèse et les mérites du nouveau rituel belge du sacrement de mariage (M. le Chanoine Rabau dans *Les Questions Liturgiques et Paroissiales,* 1958, p. 333-336 ; Dom Maertens dans *Paroisse et Liturgie,* 1958, pp. 448-454 ; M. l'abbé Huard dans la *Revue diocésaine de Tournai,* 1959, pp. 32-43). La commission liturgique belge chargée de sa composition s'est inspirée de nos anciennes traditions, surtout de Liège et de Malines, mais aussi des aspirations liturgiques de notre époque. On a voulu uniformiser le cérémonial du mariage pour tous les diocèses belges, faire une plus large part à la langue vulgaire et à la prière de l'assemblée et souligner le rôle ministériel des conjoints dans le sacrement. — Nous nous contenterons de le présenter à nos lecteurs étrangers qui verront en quoi il diffère du rituel romain. 1) Rites d'entrée. Le prêtre, assisté de ses ministres, accueille les fiancés au porche de l'église, leur présente l'eau bénite, les conduit à l'autel tandis que la schola ou le peuple chante le ps. 127 ; puis il invoque la grâce divine sur l'action sacramentelle qui va se dérouler. Ce rite était déjà en usage à Liège. 2) Le prêtre interroge chacun des fiancés sur leur libre volonté (ce qui se faisait déjà à Tournai et à Malines). 3) Le cérémonial prévoit une allocution de mariage qui sera précédée, si l'on ne célèbre pas la messe, de la lecture de l'épître ou de l'évangile de la messe de mariage ou d'une autre péricope scripturaire appropriée (quelques textes sont suggérés en note). 4) Consentement et ratification. Les fiancés se donnent la main droite, sur laquelle le prêtre impose l'étole (Bruges, Liège, Malines), *puis* ils prononcent *eux-mêmes,* successivement, après le prêtre, la formule de consentement reprise de l'ancien rituel de Malines : « Moi, NN., je vous donne à vous NN., / que je tiens ici par la main, / ma foi de mariage, / et je vous prends / pour ma (mon) légitime épouse (époux) / devant Dieu et sa sainte Eglise ». Leur rôle de ministres du sacrement, pleinement mis en lumière, est encore souligné par le remplacement de la formule équivoque du rituel romain *Ego vos in matrimonium coniungo* par cette autre, reprise du rituel de Constance de 1482 : « *In nomine sanctae matris Ecclesiae, matrimonium per vos contractum ratifico, confirmo ac benedico : in nomine Patris et Filii † et Spiritus Sancti* ». Tous répondent *Amen.* 5) Le prêtre bénit ensuite les *deux* anneaux, que les époux se passent *eux-mêmes* successivement l'un à l'autre en signe de fidélité et d'amour réciproques, en disant : « Recevez cet anneau bénit, au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. R./ Amen. » 6) Suit une très belle prière litanique (pratique qui existait déjà à Liège et à Malines) pour les nouveaux mariés, prière à laquelle toute l'assemblée répond. Si la messe ne suit pas, on termine par le *Notre Père* et une oraison. Sauf la bénédiction des anneaux et la bénédiction nuptiale (inchangée) au cours de la messe, qui doivent être prononcées en latin, toutes les autres admonitions, interrogations, réponses et prières peuvent se faire en langue vivante. Il existe deux éditions bilingues du rituel, l'une en latin-français, l'autre en latin-néerlandais. Le cérémonial donne aussi en supplément une allocution de mariage et le rituel de célébration des mariages mixtes.

S'unir au Seigneur, adapté au nouveau cérémonial, est destiné à aider la participation active des époux et de l'assemblée. Il contient une brève introduction sur le sens du mariage, le rituel du sacrement, la messe pour l'époux et l'épouse pour une célébration dialoguée avec ou sans chants de l'assemblée et la bénédiction des fiançailles.

J. Bouvy, S. J.

MEDECINE ET PSYCHOLOGIE

A. Niedermeyer. — *Allgemeine Pastoralmedizin.* I. *Philosophische Propädeutik der Medizin.* Einführung in die allgemeinen geistigen Grundlagen (Geschichte, Philosophie, Biologie, Psychologie). Vienne, Herder, 1955, 23 × 15 cm., XII-548 p. Prix : 128 S.

On connaît l'important « Manuel de Médecine pastorale spéciale » publié par l'auteur en six volumes. Ce Manuel appelait une médecine pastorale générale. L'auteur l'a réalisée en deux tomes, dont le second, « Ärzliche Ethik », a été recensé dans la *N.R.Th.* en 1955, p. 663, tandis que le premier était encore à paraître. C'est celui-ci que nous présentons aujourd'hui. Cette « propédeutique philosophique de la médecine » nous introduit à l'étude des fondements spirituels de la médecine et de l'hygiène. Dans sa préface, l'auteur fait remarquer combien en beaucoup d'esprits modernes, le concept de science en général, et celui de sciences particulières, comme la biologie et la psychiatrie, s'opposent d'avance à une propédeutique spiritualiste. Selon une définition très large, l'auteur attribue à la médecine pastorale tout le terrain de rencontre pratique, tant du côté du prêtre que du médecin, entre la médecine d'une part, et la théologie d'autre part, en premier lieu les théologies pastorale et morale. Définition aussi large de l'hygiène pastorale, qui étudie toutes les rencontres entre la théologie et la science la plus universelle de la santé. En suite de quoi l'ouvrage comprendra deux grandes parties. D'abord des principes généraux sur la définition, l'histoire, les présupposés, l'enseignement de la médecine et de l'hygiène pastorales. Puis l'exposé d'une anthropologie de l'homme complet, qui comprend : 1° la place de l'homme dans la nature (son origine et son avenir scientifiques) ; 2° l'examen des connaissances génétiques, du point de vue de l'esprit de l'homme ; 3° l'examen des données de la psychologie. Un tel volume ne se résume pas. Il repose sur une connaissance approfondie des données scientifiques et des valeurs théologiques. Ouvrage de savant, de philosophe et de théologien. Appuyé sur de très abondantes bibliographies, surtout mais pas exclusivement allemandes, ce gros ouvrage ne décevra pas ses lecteurs. R. Carpentier, S. J.

A. Niedermeyer. — *Précis de médecine pastorale.* Mulhouse, Salvator ; Paris-Tournai, Casterman, 1955, 21 × 15 cm., 578 p. Prix : 330 frs belges.

La médecine et la pastorale s'occupent toutes deux du même homme. C'est ainsi que l'on peut parler à bon droit de « médecine pastorale », à l'usage des clercs. Avec raison également, l'auteur estime qu'elle doit intéresser le médecin qui désire pratiquer une « médecine de la personne » ou « psychosomatique ». Les grands traités du professeur Niedermeyer nous ont habitués à des exposés bien ordonnés et très clairs, à une étude très documentée, qui n'oublie aucun aspect, à une doctrine scientifiquement et théologiquement très sûre. Ces qualités se retrouvent ici, bien qu'il s'agisse d'un précis, dépourvu d'apparat scientifique détaillé. Il y a cependant une excellente bibliographie. Après les principes généraux, exposés en une première partie, la médecine pastorale spéciale traite successivement — des questions sexuelles — de celles qui concernent le respect de la vie humaine, — des interventions obstétricales, — des interventions sur les organes de reproduction, — de la vie psychique, avec des éléments de pathologie sur les psychoses, névropathies, psychopathies, des éléments de psychothérapie et une étude des états-limites de la vie psychique et des diverses manifestations surnaturelles ; — des questions de frontière concernant la religion : guérisons miraculeuses, problèmes religieux liés à la maladie, à la mort ; déontologie médicale ; relations entre le directeur et le médecin ; médecin en territoire de mission. Une table alphabétique développée facilite grandement la consultation de ce beau et important volume. R. Carpentier, S. J.

A. Niedermeyer. — *Compendium der Pastoral-Hygiene*. Vienne, Herder, 1956, 21 × 14 cm., XII-394 p. Prix : 105 S.

Ce compendium complète le compendium de médecine pastorale, qui avait laissé de côté les questions concernant davantage l'hygiène et la médecine pratique. Comme pour le précédent, l'auteur pense que ce précis d'hygiène pastorale, écrit avant tout pour le pasteur d'âme, devra intéresser aussi le médecin. Un grand nombre de questions viennent se grouper en quatre parties principales. D'abord un exposé d'ordre général sur les différents aspects de l'hygiène pastorale. En second lieu l'hygiène dans l'exercice de la pastoration : 1° objets du culte : constructions, église, cure, couvent, ameublement de l'église, etc. ; 2° sacrements et sacramentaux. Ensuite l'hygiène du clerc lui-même : 1° le prêtre, soin du corps, exercice, régime, alcool, nicotine, vêtements, repos, fonctions sacerdotales ; 2° le religieux, la règle, le vêtement, les pénitences, l'ascèse et la mystique ; 3° le prêtre malade ; 4° activités pastorales diverses : visites aux malades, etc. La quatrième partie étudie les questions que pose l'hygiène sociale : préparation au mariage, eugénique et examen prénuptial, dénatalité et malthusianisme, contrôle de la vie sexuelle, l'hygiène familiale, problèmes d'hygiène en dépendance de la civilisation : grandes villes, etc., en dépendance de la culture ; problèmes de la mort. Ce sont ainsi tous les aspects de la vie pastorale qui sont étudiés du point de vue de l'hygiène.

R. Carpentier, S. J.

J. Paquin, S. J. — *Morale et médecine*. Montréal, L'Immaculée Conception, 1955, 23 × 17 cm., 490 p.

On peut recommander sans réserve aux prêtres, aux médecins, à toutes les professions du service de santé, cette théologie morale médicale, remarquablement complète, sous une forme limpide et relativement brève. Après l'exposé des principes fondamentaux, et celui des « devoirs généraux » du personnel médical (qualités professionnelles, justice et charité, coopération, morale du soin de la santé, consentement du malade), les quatre autres parties se partagent la morale spéciale en la divisant selon les biens du malade : biens surnaturels d'abord (ce sont pour les catholiques : les sacrements ; un chapitre traite des soins spirituels aux non-catholiques) ; biens intérieurs (en deux parties ; tout ce qui regarde la vie et la génération, la santé physique et psychique) ; biens mixtes et biens matériels (vérité, secret, honoraires, dommages, et leur réparation). En conclusion, une étude sur le serment professionnel et une autre sur les codes de morale médicale. Avec la sûreté de la doctrine, il faut louer l'équilibre de l'exposé : pratique et compréhensible aux non-spécialistes de la théologie, il est cependant motivé et justifié de façon solide et valable. Nécessairement bref, il expose cependant cette très vaste matière, réservant à chaque sujet la place qui lui revient. Relevant tous les cas actuels, et indiquant avec précision les solutions ainsi que les doutes qui subsistent, il montre cependant la valeur positive et aussi surnaturelle de ces solutions. A noter la critique très actuelle de la nouvelle morale et un très bon index.

R. Carpentier, S. J.

J.-P. Schaller. — *Secours de la grâce et secours de la médecine*. Coll. Présence chrétienne. Bruges, Desclée De Brouwer, 1955, 19 × 12 cm., 396 p.

Corps et âme, souffrant de l'un ou de l'autre, l'homme aura besoin du double secours de la science médicale et de la grâce. Les « régions frontières » et la nature humaine psycho-somatique créent de nombreux problèmes aux médecins et aux prêtres — et au patient qui recourt à tous deux. Destiné au bonheur, ce patient a besoin des bienfaits conjugués de la santé physique et psychique et de la vie surnaturelle. Cet ouvrage étudie, de façon originale, les points de rencontre des deux domaines, et, en les respectant tous deux, il cherche à bien voir la hiérarchie des valeurs qui règne entre eux. Il passe en revue les sacrements en

général, puis les sacrements des morts et ceux des vivants, enfin la prière. Il montre les services que ces moyens spirituels rendent au corps, et, parallèlement, il décrit l'action de la médecine moderne, psychiâtrie, psychanalyse, yoga, psychochirurgie, mettant chaque traitement à sa place, sévère pour ceux qui risqueraient de corrompre l'homme en prétendant le guérir, mais aussi sévère pour distinguer le remords pathologique du repentir chrétien, pour délivrer le bon propos de l'angoisse. Ce livre est tout en nuance et en équilibre. Il élève la grâce au-dessus de la médecine, mais réhabilite tout autant la médecine à ses propres yeux. La médecine ne remplacera jamais la grâce, mais elle doit se donner comme visée d'écarter l'obstacle à la béatitude et de fortifier le sujet pour l'aider à porter sa croix. Car son terrain d'action, c'est l'homme, c'est le chrétien. R. Carpentier, S. J.

Médecine et Merveilleux. Coll. « Convergences ». Paris, Spes, 1957, 20 × 13 cm., 282 p. Prix : 750 frs.

Pour déceler le faux merveilleux, comme pour démontrer le vrai — le miracle —, la médecine est appelée à l'aide. Elle doit rechercher « tout ce qui permet de trouver une explication naturelle aux phénomènes dûment constatés, et ne laisser attacher l'étiquette préternaturel que lorsqu'il n'y a pas moyen de faire autrement ». Sans doute, ces mots du Docteur Biot dans l'introduction ne devraient jamais signifier la résistance aprioristique au surnaturel ; celui-ci demande, pour pouvoir parler à l'homme, sa docilité. Il n'en est pas moins vrai que l'attitude critique reste de rigueur. C'est pour diriger cette attitude que cette série d'études entreprend d'analyser tous les éléments de l'appréhension du merveilleux, vrai et faux. Au préalable, il expose les lois de notre connaissance, spécialement quant à l'apparition du merveilleux. Ensuite les diverses attitudes de l'homme d'aujourd'hui devant le merveilleux. En troisième lieu, les catégories du merveilleux, depuis l'état d'esprit dit primitif jusqu'à nos jours. Ensuite, du point de vue du psychiatre, les structures psychiques qui correspondent au besoin de merveilleux. On peut parler d'une tendance mentale au merveilleux, considérée comme la résultante de l'amour, lequel nous oriente vers l'infini. Au chapitre 5, le merveilleux démoniaque, avec l'étude des pseudo-possessions. Au chapitre 6, l'examen du caractère inexpliqué de nombreuses guérisons. Au chapitre 7, l'examen du merveilleux dans l'Ancien Testament. Enfin, au chapitre 8, l'étude théologique du merveilleux surnaturel et sa distinction d'avec le paranormal et le préternaturel. Livre rempli de faits et d'une prudence scientifique qui distingue soigneusement la foi et la crédulité. R. Carpentier, S. J.

M. Oraison. — *Médecine et guérisseurs.* Coll. Centre d'études Laënnec. Paris, Lethielleux, 1955, 18 × 12 cm., 144 p. Prix : 375 frs.

Exposés les faits et gestes, parfois couronnés de succès, des guérisseurs, et les genres dans lesquels ils peuvent se classer, purs rebouteux, ou « fumistes » conscients, ou enfin vrais guérisseurs croyant en un art supra-naturel ou du moins supra-scientifique, l'auteur cherche, en face des explications inacceptables, à détecter « ce qui se passe vraiment », c'est-à-dire l'influence du psychisme sur la maladie et la guérison, influence qu'exploite au hasard le guérisseur et que certaine médecine purement organiciste a tort de négliger, alors que la médecine psychosomatique la redécouvre, par exemple lorsqu'elle démontre l'éclosion psychique d'une tuberculose. Etendant encore le problème, l'auteur critique une société, où la foi en Dieu n'est plus agissante, où la religion elle-même est parfois enseignée comme un moralisme et un légalisme, préparant ainsi et forçant pour ainsi dire les souffrants à se réfugier dans la crédulité. Le remède préconisé, c'est moins, pense l'auteur, la poursuite pénale, que le ridicule jeté sur ces pratiques, mais aussi l'orientation décisive vers une médecine psychosomatique, et surtout une meilleure éducation psychologique et religieuse de la famille, capable de diminuer, spécialement au cours de la première enfance, les causes des troubles psychiques. On le voit, ces « quelques réflexions à propos

des guérisseurs » atteignent les horizons très larges que le sujet mérite pleinement.

R. Carpentier, S. J.

A. Snoeck, S. J. — *Biecht en Psychoanalyse*. Coll. Bibliotheek voor Moraalpsychologie. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1957, 19 × 12 cm., 132 p. Prix : 66 frs b. broché ; 80 frs b. relié.

On trouvera dans ce volume, avec une clarté et une maîtrise qu'explique la double qualité de l'auteur, professeur de théologie morale et technicien de la psychopathie, « ce qu'à tous offre le sacrement de pénitence, et ce qu'éventuellement le psychanalyste peut donner à certains malades ». Le sacrement réalise évidemment tout autre chose qu'une psychothérapie, bien qu'il puisse établir dans le sujet, et même dans une société, les conditions de la santé psychique. Il est important de préciser les différences très notables qui existent entre les phénomènes nerveux, émotionnels, du repentir tels qu'on les voit se produire par exemple avec éclat dans certaines sectes protestantes, et la contrition demandée par le sacrement, surnaturelle dans sa source, humble soumission au pouvoir des clefs, c'est-à-dire à la Rédemption du Christ. Il ne s'agit nullement d'une rédemption par soi-même ! Il est non moins important de savoir que les bienfaits psychiques du sacrement supposent un sujet psychiquement normal. L'anormalité psychique poussera souvent le pénitent à faire du sacrement un usage quasi magique, en tout cas faussé, qui, s'il n'est pas une profanation consciente, ne fera toutefois qu'aggraver certaines névroses. A ce moment, c'est au médecin qu'il faudra recourir. Mais cette dernière question n'est qu'annoncée pour une étude suivante. Le présent livre éclairera vivement confesseurs et pénitents. Il offre une rare contribution à la pastorale de la pénitence.

R. Carpentier, S. J.

E. Ringel & W. Van Lun. — *Psychothérapie et direction de conscience*. Paris, Mame, 1955, 18 × 13 cm., 194 p.

Dr E. Ringel & W. Van Lun. — *De diepte-psychologie helpt de zielzorger*. Bruges, Desclée De Brouwer, 1955, 19 × 12 cm., 160 p. Prix : 66 frs broché, 80 frs relié.

1. En ce livre, on trouvera le contenu de conférences, faites à des prêtres, sur la collaboration du directeur de conscience et du psychothérapeute au service des névrosés, que la charité oblige tout directeur de conscience à prendre en charge. C'est un résumé sérieux, qui expose les principales conceptions psychanalytiques actuelles (Freud, Jung, Adler, etc.), montre l'importance et les limites du traitement psychanalytique, les rôles complémentaires, mais nullement interchangeables, du prêtre et du médecin, puis étudie trois problèmes plus fréquents, ou plus importants, dans le ministère sacerdotal : le rôle du psychisme dans la conservation ou la perte de la foi ; la névrose hystérique, analysée dans un cas ; la névrose obsessionnelle et le scrupule. Peu de livres associent aussi parfaitement la connaissance sérieuse des faits psychiques avec une prudence qui ne se dément jamais. C'est certainement par erreur typographique qu'on lit, p. 150, en note : prescrit, au lieu de proscrit, p. 58 et 66, Kundel ou Kungel, au lieu de Künkel, et p. 59, que la névrose n'est pas « compatible » avec la grâce habituelle.

2. La traduction néerlandaise du même original allemand nous paraît excellente. Elle ajoute une série de notes qui constituent de bonnes références bibliographiques, surtout de langue allemande.

R. Carpentier, S.J.

H. Dobbelstein. — *Der Normale Mensch im Urteil der Psychiatrie*. Einsiedeln, Benziger Verlag, 1955, 20 × 12 cm., 174 p. Prix : 8,90 frs.

Comprendre autrui ! Désir, nécessité pour tous, mais principalement pour les prêtres, les médecins, les éducateurs, les chefs d'entreprise, quantité de professions où l'on est appelé à conduire, à aider, à conseiller les autres, et où aujourd'hui il n'est plus possible de se passer des nombreuses acquisitions de la psychiatrie. Ce petit livre, d'une grande richesse humaine, passe en revue les sources d'une connaissance sérieuse de la psychologie d'autrui : l'hérédité et le milieu éducatif, le corps avec les différents systèmes qui le composent, les sens, les organes, les déformations ; l'âme avec ses fonctions et facultés, ses comportements normaux et troublés. Il nous est alors possible de pénétrer, conduits par un praticien de grande expérience, dans la psychologie de l'homme bien portant et d'éclairer aussi notre comportement vis-à-vis des psychologies plus ou moins troublées. L'auteur se tient cependant à « l'homme normal » entendu il est vrai au sens large, qui n'exclut que les grandes maladies psychiques, attaquant l'esprit lui-même. Bref, nous avons ici, à l'usage de tout homme cultivé, un excellent résumé de psychiatrie, appuyé à de nombreuses applications.

R. Carpentier, S. J.

E. De Greeff. — *Psychiatrie et Religion.* Coll. Je sais - Je crois. Encyclopédie du catholique au XX^e^ siècle, 92. Paris, A. Fayard, 1958, 19 × 14 cm., 122 p. Prix : 350 frs.

Le problème de la psychopathologie est ici envisagé dans sa rencontre avec les tendances élémentaires de l'âme humaine et particulièrement avec celles qui sont à la base d'une certaine conception spiritualiste de l'homme. Aussi bien les trois chapitres qui composent ce livre sont-ils intitulés : psychopathologie de l'espérance, psychopathologie de la liberté, psychopathologie de la charité. Il ne faut cependant pas attendre d'un bref opuscule ce qu'il ne peut donner. Le premier chapitre, au titre ambigu, souligne l'importance de la fonction du diencéphale dans la vie psychique ; le deuxième s'attache surtout aux rapports de la liberté et de la durée ; le dernier, qui n'a pas grand-chose à voir avec la charité théologale, étudie le rôle des schèmes projectifs dans l'expérience d'autrui. On retrouvera dans ce travail la pénétration psychologique bien connue de l'auteur, ainsi que sa défiance — d'aucuns diront excessive — des médications psychologiques.

A. Thiry, S. J.

G. Zilboorg. — *Sigmund Freud et l'activité mentale de l'homme.* Paris, Edit. du Cerf, 1957, 23 × 14 cm., 148 p.

Le dessein poursuivi par l'auteur bien connu de ce petit livre est d'opérer une mise au point de la pensée de Freud afin de la dégager des incompréhensions et des interprétations malheureuses dont elle est parfois victime. Il ne prétend pas révolutionner le sujet, mais bien plutôt faire œuvre de clarté et même, comme il l'avoue par le truchement de son traducteur, de conciliation. Il semble qu'il ait atteint son but précis. Mais il faudra ne pas perdre de vue ce dernier, si l'on ne veut pas trouver trop simples ou trop sommaires les jugements par lesquels sont écartés ceux qui n'ont pas suivi Freud dans toutes ses voies et ceux chez qui son œuvre a suscité des « résistances ».

A. Thiry, S. J.

Foi, raison et psychiatrie moderne. Paris, Edit. du Cerf, 1957, 23 × 14 cm., 349 p.

Cet ouvrage en collaboration groupe dix contributions signées d'auteurs importants. Qu'on en juge : F. J. Braceland, *Psychiatrie clinique. Aujourd'hui et demain* ; R. Allers, *La psychiatrie et le rôle de la croyance personnelle* ; J. J. Lopez Ibor, *La psychiatrie et la crise existentielle* ; G. Zilboorg, *Dénégations et affirmations de la foi religieuse* ; K. Stern, *Quelques aspects spirituels de la psychothérapie.* Ces divers travaux sont présentés sous le titre : Le médecin et le malade en présence du cosmos. Une seconde partie s'intitule : Premiers essais

d'intégration. Nous y trouvons : V. Smith, *L'étude de l'homme. Essai de synthèse*; D. Donnelly, *L'homme et ses symboles*; P. Lain Entralgo, *Jalons pour une théologie de la maladie*; N. Mailloux, *Psychologie et direction spirituelle*; J. Aumann, *Sainteté et névrose*. Nous ne pouvons analyser chaque travail en particulier. Mais le dessein qui les commande est exprimé dans une préface intéressante du P. John Lafarge. Il vise, en effet, à réduire les oppositions que rencontre encore aujourd'hui chez les philosophes et les théologiens le traitement des névroses par la psychothérapie. Il cherche ainsi à favoriser une psychiatrie à la fois préventive et curative et à analyser ses fonctions à la lumière d'une saine spiritualité. A. Thiry, S. J.

Santé et sainteté. La maladie est-elle une épreuve? N° 62 de « Présences ». Champrosay (S. et O.), Prieuré Saint-Jean, 1958, 22 × 17 cm., 144 p. Prix : 300 frs.

Peut-on parler de la souffrance même quand on est malade, à fortiori quand on est bien portant? Est-il un domaine où les consolations prodiguées paraissent davantage irréelles pour ne pas dire blessantes et hypocrites? Tel est le thème autour duquel s'organisent les divers travaux qui composent ce numéro très attachant de *Présences, Revue trimestrielle du monde des malades.* On y trouvera de nombreux témoignages éclairants de grands malades et aussi des études plus théologiques comme celle du P. Houyvet, O.P. sur *Epreuve et Tentation*, et celle du P. A. Léonard sur *Psychisme et Sainteté*, ainsi qu'une notice du P. Béthune, O.P. sur l'*Union catholique des malades.* A. Thiry, S. J.

Qu'est-ce que vouloir? Paris, Edit. du Cerf, 1958, 23 × 14 cm., 146 p.

Dans une intéressante préface, le P. Beirnaert présente cet ouvrage en collaboration, fruit d'un colloque tenu à Bonneval en 1956, dans le service psychiatrique du Dr Ey, sur le thème de la volonté. Il était, en effet, apparu que le mouvement qui pousse aujourd'hui la conscience à s'interroger sur le sens des notions qui lui servent à comprendre l'homme, n'épargnait pas le vouloir. Citons simplement les contributions : L. Cerfaux, *La volonté dans la doctrine paulinienne*; P. Lucien-Marie de Saint-Joseph, *La volonté d'après saint Thomas d'Aquin*; G. Marcel, *Aperçus phénoménologiques sur la fidélité*; J. Ladrière, *Le volontaire et l'histoire*; P. Chauchard, *L'aspect neurophysiologique de la volonté animale et humaine*; H. Ey, *La psychopathologie et le problème de la volonté*; J. Rouart, *Impulsions et volonté*; S. Leclaire, *A propos de l'aboulie*; G. Moree, *Nature et transformation de la volonté selon Saint Jean de la Croix*; Y. Lagrée, *Psycho-pédagogie de la volonté*; C. Launay, *Orthopédagogie de la volonté chez l'enfant.* A. Thiry, S. J.

P. J. R. Dempsey. — *Freud. Psychanalyse et catholicisme.* Paris, Edit. du Cerf, 1958, 23 × 14 cm., 140 p.

Ce livre s'adresse, nous dit son auteur, aux étudiants catholiques, se destinant au métier de psychologue ou de médecin psychologue, qui sont inévitablement amenés au cours de leurs études et de leur profession à prendre contact avec Freud et la psychanalyse. L'ouvrage est bien composé et basé sur une bonne connaissance des sources. Après une première partie où l'auteur examine surtout les rapports de Freud avec la religion, à la lumière des derniers ouvrages parus, il décrit à grands traits dans une seconde partie les grandes catégories freudiennes : instincts, surmoi, complexe d'Œdipe, mécanismes psychiques pour terminer par un chapitre peut-être trop simple, sur l'action humaine et la liberté. A. Thiry, S. J.

A. Carnois. — *Le drame de l'infériorité chez l'enfant.* Coll. Animus et Anima, 5. Paris, Vitte, 1955, 19 × 14 cm., 424 p. Prix : 1.200 frs.

Nous ne saurions assez recommander ce livre à tous les éducateurs, soit pour eux-mêmes, soit pour ceux qui collaborent avec eux. Le risque guette toujours l'éducation d'aggraver et de transformer définitivement en réactions compensatrices plus ou moins désastreuses l'infériorité naturelle de l'enfant. De ce point de vue, l'éducation peut se résumer dans l'évolution aussi harmonieuse que possible d'une infériorité vers une autonomie capable de croire en soi dans la discipline. La discipline extérieure doit permettre l'évolution vers une liberté en ordre; c'est la première partie du livre, basée sur une étude approfondie de l'obéissance, de la désobéissance, et de la discipline dans l'éducateur. La discipline intérieure, seconde partie, face à l'« infériorisation » et à ses conséquences pernicieuses, les diverses compensations : affectives, sociales, solitaires, se développe en une méthode positive de « supériorisation », décrite en détail et, comme en tout ce livre, démontrée et expliquée par un grand nombre de cas concrets. L'acte pédagogique est par essence un acte singulier, dit l'auteur, appliquant un mot de Duhamel sur l'acte médical. Avec l'amour de l'enfant, tout ce volume respire le respect du cas individuel et, ce qui est mieux encore, montre ce respect à l'œuvre : c'est ce qui le rend si attachant et éclairant.

R. Carpentier, S. J.

S. et E. Glueck. — *Délinquants en herbe.* Sur les voies de la prévention. Coll. Animus et anima, 7. Paris-Lyon, Vitte, 1956, 19 × 14 cm., 276 p.

Quelle interprétation donner à la délinquance juvénile, qui sévit dans nos pays modernes spécialement dans certains milieux urbains? On se doute que les causes en seront multiples. Pourtant des auteurs insistent volontiers parmi elles sur l'une ou l'autre qui semble répondre à leurs propres expériences. Le professeur Sheldon Glueck, professeur à l'université de Harvard, s'est livré, avec sa femme et une équipe de chercheurs, à une enquête qui a porté sur cinq cents garçons délinquants, et a duré près de dix ans. Pour approcher de la vérité, à chaque délinquant, a été comparé un non-délinquant, choisi pour sa ressemblance avec le premier en quatre facteurs de base : l'âge, l'origine ethnique (élément important aux Etats-Unis), l'intelligence générale, le domicile dans les bas quartiers des villes. Il n'est que de parcourir le chapitre 3 : Rencontre de Franckie et Jimmy, une de ces paires de garçons, pour voir, mais à la fin seulement, combien d'influences communément accusées de provoquer la délinquance, ont joué sans entamer la vertu de Jimmy, alors que beaucoup d'autres, par contre, auraient dû sauver Franckie. Après l'étude impressionnante, portant sur les 500 paires de garçons, d'une douzaine de facteurs, l'« énigme de la délinquance » est expliquée, plutôt que résolue, « par un large canevas des traits qui caractériseront l'ensemble des délinquants, plutôt que par une étude conjecturale des causes individuelles de chaque cas ». Et les auteurs notent que l'on a affaire « à un certain déterminisme, mais non à une prédestination ». Du point de vue pratique, cela prouve qu'aux yeux d'une vraie science, « il n'y a ni bons garçons, ni mauvais garnements, mais seulement des enfants dont les uns ont moins besoin d'être aidés et les autres beaucoup plus ». Ce livre devrait passionner tous les éducateurs, même ceux qui croient n'avoir à faire qu'à de très « bons enfants ».

R. Carpentier, S. J.

HISTOIRE ECCLESIASTIQUE

Atlas of the Early Christian World by F. Vander Meer & Chr. Mohrmann, translated and edited by M. F. Edlund & H. H. Rowley. Edimbourg, Nelson, 1958, 36 × 26 cm., 216 p., 42 cartes, 620 illustr., 24 p. d'index. Prix : 70 sh.

La formule est originale et très heureuse. Elle marie l'illustration photographique, le texte explicatif et la carte géographique. L'ensemble forme une synthèse

remarquable de toute l'histoire de l'Eglise au cours des six premiers siècles de son développement.

A) Les 620 clichés constituent la pièce de résistance de tout l'ouvrage. L'abondance et la variété du choix n'ont pas été faites aux dépens du format, comme cela arrive si souvent : plusieurs clichés remplissent une demi-page, voire une page entière; même les plus petits sont d'une dimension suffisante pour permettre de distinguer tous les détails. D'ailleurs, la perfection technique des reproductions et l'art consommé qui a présidé à leur mise en page nous paraissent difficilement surpassables. Elles font honneur à la maison d'édition. Les images sont groupées par sujets ou par thèmes, en séparant toutefois l'époque de l'Eglise des martyrs de celle de l'Empire chrétien. Elles forment une collection si complète que le lecteur a réellement l'impression d'être replacé dans l'ambiance chrétienne des premiers siècles. Rien n'y manque : galerie des empereurs romains au grand complet, cadre religieux et philosophique du paganisme ambiant, vie religieuse des premiers chrétiens, iconographie symbolique du poisson et du bon pasteur, art des catacombes, sujets funéraires, thèmes de survie, architecture et ornementation basilicale, peintures primitives, mosaïques et sarcophages, portraits chrétiens, premières productions des arts mineurs, principaux centres de l'art chrétien antique, épigraphie ancienne, premières représentations de la croix, du Christ, de la Vierge et des saints, présence de l'Ecriture Sainte, évolution de la vie sacramentelle, baptistères et autels, premiers centres monastiques. Plusieurs de ces clichés sont encore inédits. B) Le texte se compose d'un commentaire donnant pour chacune des illustrations tous les renseignements souhaitables avec les explications indispensables pour des lecteurs vivant à notre époque si différente du monde antique. Il est doublé de commentaires plus étendus pour chaque section de l'ouvrage et serti d'un choix de textes originaux formant une anthologie du christianisme primitif. La compétence des deux auteurs, qui comptent au nombre des meilleurs connaisseurs et spécialistes du christianisme antique, garantit au maximum la valeur de ces commentaires. C) Les cartes géographiques se trouvent groupées au début de l'ouvrage et sur les rebords de la couverture. Elles sont au nombre de 42, imprimées en six couleurs et constituent à elles seules un atlas de grande valeur. La plupart ne trouvent leur équivalent dans aucun ouvrage existant actuellement. Citons la carte des chrétientés antérieures à la persécution de Dioclétien, avec mention de leur représentation aux conciles de Carthage 256, Elvire 300/302, Arles 314, Nicée 325; celles mettant en regard pour chaque siècle la diffusion spatiale de l'Eglise et la patrie des écrivains chrétiens; la grande carte monumentale de l'Empire; la série consacrée aux grandes régions individuellement, celles sur la vie de saint Augustin, pèlerinage d'Ethérie, culte des martyrs, monachisme primitif, Eglise de Perse, Constantinople, Ravenne, Jérusalem byzantine, Occident chrétien au VI[e] s. Partout la lisibilité est parfaite. Seul le dégradé des teintes n'est pas assez marqué pour certaines cartes (p. ex. n. 2). L'ouvrage entier, dont l'édition originale existe en néerlandais, se recommande par sa présentation très soignée. Grâce à sa richesse et à sa valeur, ceux qui l'utiliseront (historiens, archéologues, patrologues, professeurs de séminaires et même d'humanités) recueilleront au centuple le prix, somme toute modeste, dépensé pour l'acquérir.

R. Mols, S. J.

G. Hunermann. — *Histoire du Royaume de Dieu*. I. *Dans la barque de Pierre*. De la première Pentecôte à Jérusalem à la fondation des Etats de l'Eglise. II. *La croix sur les étendards*. L'Eglise au Moyen Age. Mulhouse, Salvator; Paris-Tournai, Casterman, 1958, 21 × 14 cm., 272 p., 4 h.-t. et 320 p., 4 h.-t. Prix : 132 frs b. et 160 frs b.

La formule adoptée par l'auteur est la suivante : raconter les vingt siècles d'histoire chrétienne en une suite de tableaux vivants et colorés, centrés autour d'un personnage important, d'un grand saint ou d'un événement marquant. Les

deux premiers volumes englobent toute l'histoire ancienne et médiévale, jusqu'à la mort de Nicolas de Cues : en tout 77 fresques, où perce à tout moment l'intention apologétique et le désir d'animer le récit, fallût-il pour cela puiser largement aux anciennes légendes, voire même composer de toutes pièces des dialogues qui certainement n'ont jamais été prononcés tels quels. Il en résulte un mélange inextricable d'éléments historiquement certains, d'éléments historiquement invérifiables et d'éléments historiquement controuvés. Ainsi nous pouvons lire un dialogue entre Paul et le légionnaire romain chargé de le garder, nous apprenons que la fête nocturne organisée par Néron avec des chrétiens comme torches vivantes eut lieu le 15 août, que ni saint Pierre, ni saint Paul ne se trouvaient alors dans la capitale romaine, mais qu'ils revinrent en hâte pour secourir leurs coreligionnaires, qu'à cette époque les chrétiens se réunissaient déjà aux catacombes et gardaient en souvenir des mouchoirs imbibés du sang des martyrs; nous apprenons, bien entendu, que saint Pierre mourut crucifié la tête en bas. Tournons quelques pages : nous assistons à l'entrevue entre saint Léon et Attila, nous apprenons que 120.000 Huns moururent aux Champs Catalauniques et nous pouvons revivre en détail l'épisode charitable de saint Martin partageant son manteau. Le second volume est un peu moins romancé, sans doute parce que les sources authentiques se font déjà plus abondantes et moins laconiques. L'ensemble, bien entendu, donne une excellente impression, très optimiste. Trop optimiste, les projecteurs étant systématiquement braqués sur les pages de gloire. Cependant, comme livre de lecture pour de jeunes chrétiens capables de s'enthousiasmer, ces ouvrages apporteront une nourriture exaltante et éveilleront en eux le désir de continuer à travailler à leur tour à l'édification du royaume de Dieu sans déméríter de leurs grands modèles d'autrefois. R. Mols, S. J.

E. Griffe. — *La Gaule chrétienne à l'époque romaine.* II. *L'Eglise des Gaules au V^e siècle.* 1^re partie : *L'Eglise et les barbares. L'organisation ecclésiastique et la hiérarchie.* Paris, Picard, 1957, 25 × 16 cm., VIII-258 p.

Tous les historiens de l'Eglise savent que leur collègue, professeur à l'Institut catholique de Toulouse, est un des meilleurs connaisseurs de l'histoire du christianisme en Gaule à l'époque romaine et au haut moyen âge. Ses nombreuses contributions monographiques et synthétiques parues dans le « Bulletin de Littérature ecclésiastique » font autorité. Et le premier tome de cet ouvrage, paru en 1947, a reçu un accueil très favorable. Le tome II que voici n'embrasse que la moitié de l'histoire d'un seul siècle : le cinquième. Siècle charnière, puisqu'il fut marqué par les contacts définitifs entre la jeune église gallo-romaine et les divers peuples envahisseurs, Wisigoths, Burgondes, Francs. Cette confrontation, sans parler de l'intermède d'Attila, fait l'objet du Livre Premier, qui étudie du point de vue ecclésiastique la quasi-totalité des événements ayant constitué l'histoire externe de ce siècle. Le Livre Deuxième, de loin le plus important, est consacré à tout ce qui se rapporte aux sièges épiscopaux : répartition et localisation des évêchés, divisions ecclésiastiques du pays, constitution des provinces ecclésiastiques et métropolitaines, conflits concernant le siège primatial, relations avec les papes, mode d'élection des évêques, histoire succincte des évêques les plus marquants de la Narbonnaise, de l'Aquitaine, de la Lyonnaise et de la Belgique. Le lecteur se sent conduit sur un terrain sûr et éprouvé. Nulle affirmation à la légère. Rien qui ne soit appuyé de solides références aux documents originaux, dont les passages essentiels sont souvent cités *in extenso.* Prudence bien louable, si l'on sait les difficultés que la rareté et le laconisme des sources présentent à toute reconstitution historique. Peut-être même ne fut-elle pas encore suffisante : l'exposé des pp. 104-105 sur la destinée ecclésiastique des régions du nord donne en tout cas l'impression d'une sévérité plus mitigée que celle du P. de Moreau et des principaux historiens belges et néerlandais contemporains. Ceux-ci n'envisagent même pas l'existence de sièges à Tournai et Thérouanne lors de la première christianisation et ils ne sont pas sûrs

que les évêques de Tongres aient jamais résidé effectivement dans cette ville, plutôt qu'à Maastricht. Espérons maintenant qu'il ne faudra plus attendre douze ans pour voir paraître le tome suivant, qui sera consacré à l'histoire du clergé et du peuple chrétien.

R. Mols, S. J.

M. Pacaut. — *La théocratie.* L'Eglise et le pouvoir au Moyen Age. Collection Historique. Paris, Aubier, 1957, 19 × 14 cm., 302 p. Prix : 960 frs.

Le sujet n'est pas neuf. Mais c'est la première fois que le lecteur cultivé s'en voit offrir une synthèse maniable écrite en français. Synthèse de haute vulgarisation tenant compte des nombreuses études parues depuis un quart de siècle, et faisant honneur à la nouvelle « Collection historique », dont elle forme le deuxième volume consacré au moyen âge. Cette collection offre la caractéristique de ne présenter que des œuvres écrites par des professeurs de l'enseignement supérieur. A une époque où les sujets historiques et idéologiques tentent si fréquemment des auteurs insuffisamment formés à les aborder, c'est une garantie de valeur. Surtout pour un sujet aussi vaste et aussi délicat que celui dont traite ce volume. Auteur d'une excellente monographie sur Alexandre III, parue en 1956 (cfr *N.R.Th.*, 1958, p. 660), les théories théocratiques médiévales constituaient pour M. Pacaut un domaine familier. Il lui suffisait de l'explorer jusqu'à ses extrêmes limites chronologiques. C'est ce qu'il fait ici en une suite de huit chapitres, qui marquent autant d'étapes dans la genèse, l'efflorescence, les luttes et la décadence du système, selon lequel la plénitude des deux pouvoirs, spirituel et temporel, aurait été détenue par le pape. Avec la « Cité de Dieu » et la doctrine gélasienne des deux glaives, commence la galerie des théories sur les rapports entre l'Eglise et le pouvoir civil. Ces théories furent souvent inspirées par les faits au moins autant qu'elles les inspirèrent. Naissance des Etats de l'Eglise, développement du régime féodal, création de l'Empire de Charlemagne puis du Saint-Empire, autant de faits dont les répercussions sur les idées théocratiques sont mises en lumière. C'est de Grégoire VII à Boniface VIII que se situe l'âge d'or de la théocratie, déjà en butte aux attaques sournoises, puis ouvertes, de l'esprit laïque en train de naître puis de se développer rapidement. Au moment même où le système atteignit la perfection de sa formulation théorique, il était déjà dépassé par les événements. Toute cette évolution est racontée avec clarté. Les documents qui s'y rapportent, depuis l'Ancien Testament jusqu'à Guillaume d'Occam, sont rassemblés en traduction française à la fin du volume avec une bonne bibliographie de première orientation. Quelques remarques mises en note nous semblent avoir été trop rapidement écrites (p. ex. p. 116, n. 36 et p. 139, n.).

R. Mols, S. J.

R. Ritzler et P. Sefrin, O.F.M.Conv. — *Hierarchia Catholica medii et recentioris aevi.* Vol. VI : *1730-1799.* Padoue, Il Messaggero di San Antonio, 1958, 33 × 25 cm., XVI-487 p.

Aux lecteurs familiarisés avec les principaux répertoires d'histoire ecclésiastique, il suffira de dire qu'ils se trouvent en présence du tome VI d'Eubel, que la période envisagée s'étend du pontificat de Clément XII à celui de Pie VI, que la présentation de l'ouvrage est la même que celle des tomes précédents qui a fait ses preuves, que la liste des sources consultées s'est enrichie d'une dizaine de collections manuscrites, outre le « Diario di Roma » publié chez les frères Chracas depuis 1716 et qui est une mine de renseignements pillée par tous les historiens de la Ville Eternelle. Aux lecteurs moins spécialisés disons qu'il s'agit de la continuation d'un double répertoire onomastique : liste des papes et des cardinaux, rangés par ordre de promotion; liste des évêques rangés par ordre alphabétique des diocèses puis par succession chronologique. Pour chaque notice, on trouve l'essentiel des détails biographiques et administratifs constituant un conspectus complet de la carrière : dates de naissance et du baptême, de la ré-

ception des ordres, de la nomination aux divers bénéfices (avec maints détails financiers); obtention des grades académiques; promotion aux divers postes effectifs et honorifiques; autres événements importants; date de la mort. Pour les Souverains Pontifes, il y a en outre un exposé détaillé des conclaves où ils furent nommés. Chaque mention, fût-ce le plus petit détail, est accompagnée de la référence au document qui nous en donne connaissance. Ces documents proviennent d'une trentaine de fonds des archives vaticanes. Grâce à ce volume, l'histoire est désormais en possession d'un répertoire complet de l'épiscopat catholique jusqu'à la veille du XIX[e] siècle. Les études et travaux scientifiques sur l'histoire de l'Eglise en seront considérablement facilités. R. Mols, S. J.

M.-H. Vicaire, O.P. — *Histoire de saint Dominique.* I. *Un homme évangélique.* II. *Au cœur de l'Eglise.* Paris, Edit. du Cerf, 1957, 23 × 14 cm., 398 et 410 p.

Les historiens seront unanimes à saluer la parution de cet ouvrage : depuis longtemps ils l'attendaient. Ce n'est pas que les biographies de saint Dominique fassent défaut : de l'aveu même de l'auteur (p. 7), rien qu'en français il en paraît en moyenne une nouvelle tous les dix ans. Mais « la majorité d'entre elles se borne à reprendre le même contingent de mots et de récits, en en renouvelant quelquefois l'éclairage. Plusieurs manifestent un certain souffle littéraire ». De toute évidence, pour un personnage historique de la taille de Dominique de Guzman, biographies d'apparat et récits d'édification ne suffisent pas. Il fallait un travail de première main, basé sur l'exploitation systématique des sources. Sauf quelques exceptions, les travaux de cette espèce n'avaient pas dépassé le niveau des recherches monographiques. Par bonheur, celles-ci étaient nombreuses. D'ailleurs, sans être en tous points établie, l'histoire des origines dominicaines se laisse plus facilement reconstituer que celle des Frères Mineurs. Ces origines, c'est tout d'abord la vie du Fondateur. Désormais les historiens posséderont la biographie qui promet de devenir l'ouvrage classique sur la vie de saint Dominique. Ouvrage rédigé par un des meilleurs historiens de l'Ordre. Ouvrage dont chaque alinéa s'appuie sur une série impressionnante de documents originaux : récits des premiers témoins, législation primitive, regestes des papes, recueils de souvenirs, chroniques anciennes, bullaires et actes conciliaires. Les matériaux qui en furent extraits sont examinés, contrôlés, critiqués, confrontés, compte tenu des nombreuses monographies dont l'histoire est redevable au zèle scientifique des Prêcheurs. Dans ces conditions, inutile de s'attarder longuement aux synthèses antérieures. C'est à peine si l'auteur les mentionne par-ci par-là. La dernière en date, Gelabert et Milagro, parue en 1947 dans la « Biblioteca de Autores Cristianos », est totalement passée sous silence, même dans la bibliographie. C'est que l'auteur a voulu présenter à ses lecteurs une construction toute neuve, édifiée avec des matériaux en droite provenance de la carrière. Deux parties dans cette construction. La première, intitulée « Vir evangelicus », nous montre la destinée d'un homme saisi par l'idéal de la vie apostolique : les enfances castillanes, le canonicat d'Osma, l'ambassade au Danemark, les débuts de la Prédication en Narbonnaise, l'affrontement avec les Albigeois, les premiers théâtres de son action : Prouille, Fanjeaux, Toulouse. La deuxième, intitulée « In medio Ecclesiae », nous montre l'ancien chanoine d'Osma devenant le fondateur d'un nouvel Ordre religieux : les démarches romaines, au concile du Latran et par la suite, les confirmations pontificales, l'œuvre législative, l'essaimement des Prêcheurs jusqu'aux confins de la Chrétienté, les voyages du fondateur, sa mort et sa canonisation. Comme il se doit dans une œuvre de science, les questions controversées sont soigneusement examinées; les plus difficiles font l'objet de huit appendices spéciaux. La biographie est replacée avec soin dans son cadre historique : Reconquista espagnole, mouvements de réforme de la vie canoniale, « croisade » contre les Albigeois Trois cartes géographiques et quinze photos en hors-texte empruntées au splendide album de L. von Matt, achèvent de parfaire cette biographie, probablement la meilleure de celles qui parurent en français au cours de ces dernières années. R. Mols, S. J.

J. Goñi Gaztambide. — *Historia de la Bula de la Cruzada en España.* Coll. Victoriensia. Publicaciones del Seminario de Vitoria, 4. Vitoria, Editorial del Seminario, 1958, 24 × 17 cm., I.-724 p.

Il existe des documents plus célèbres que les plus célèbres personnages de l'histoire; impossible d'en surestimer l'importance historique. Dans toute l'histoire religieuse de l'Espagne, il n'en est point de comparable à la bulle de la « Cruzada ». A dire vrai, il ne s'agit pas d'un document unique, transmis de génération en génération, à la manière de quelque charte urbaine, mais plutôt d'une jurisprudence canonique, en vertu de laquelle les Souverains Pontifes accordèrent, dans certaines circonstances déterminées, aux souverains espagnols qui en faisaient la demande, des bulles contenant la rénovation et l'ampliation de faveurs spirituelles diverses au bénéfice de ceux qui s'engageaient à participer de quelque façon à la lutte contre l'Infidèle. L'histoire de cette bulle est donc à la fois une tranche d'histoire de l'Eglise, surtout sous son aspect canonique, et un chapitre très important de l'histoire d'Espagne. Elle s'ouvre avec les premières grâces pontificales encourageant la Reconquista. Elle constitue comme le filigrane de cette épopée qui, de Covadonga à Grenade, a fait du moyen âge espagnol une Croisade perpétuelle jusqu'à la chute du dernier bastion musulman. Rien d'étonnant que l'auteur ait eu besoin de 22 chapitres et de plus de 700 pages pour nous la faire connaître en détail. Son excellent exposé fait honneur à la jeune historiographie espagnole et démontre, une fois de plus, combien les milieux scientifiques internationaux auraient tort de négliger ses productions. Documents à l'appui, l'auteur nous montre comment, sous l'effet des transformations de la technique militaire, l'indulgence de la croisade, destinée primitivement à recruter des volontaires par l'appât des faveurs spirituelles, devint petit à petit un énorme expédient fiscal, un moyen de remplir le trésor de guerre du Roi Catholique, grâce à la vente des certificats d'indulgence. Il met à nu les tractations grâce auxquelles, nonobstant l'élimination des derniers sectateurs du Prophète, les souverains espagnols continuèrent à obtenir de la Curie le renouvellement des bulles de la Croisade, de 1493 à 1555. Il raconte comment, non sans peine, le contenu de la bulle fut transformé par le Concile de Trente et les papes réformateurs, et sous quelle forme canonique elle continue à survivre jusqu'à nos jours. Un chapitre, entièrement basé sur les archives du Vatican, de Madrid et de Simancas, étudie le « rendement économique » de cette indulgence au XVI[e] siècle. On y constate comment, pour chaque période triennale, son affermage se révélait plus fructueux. D'ailleurs, l'ouvrage entier s'appuie sur une documentation qui tient du prodige : la bibliographie compte plus de 800 titres et les pièces d'archives inédites furent très largement mises à contribution. Vingt d'entre elles sont publiées en appendice; entre autre la bulle « Romani pontificis providentia » de Callixte III, contenant la première concession d'indulgence applicable aux défunts. Jusqu'ici les historiens dataient cette concession de 1457. La date réelle ressortant du document est : 14 avr. 1456. Six autres pièces originales sont reproduites en hors-texte : une page du « Tractatus de praedicatione crucis » rédigé par le dominicain Humbert de Romans vers 1266; une petite bulle d'indulgence obtenue par Isabelle la Catholique; un certificat d'indulgence de la croisade imprimé en 1490, découvert récemment aux archives de Burgos; une « littera confessionnalis » du XVI[e] s. en catalan; un certificat d'indulgence pour défunts; un tract illustré de propagande. Par l'enrichissement qu'il apporte à notre connaissance de l'histoire des indulgences, M. Goñi Gaztambide mérite aussi la gratitude de tous ceux qu'intéresse l'évolution du sentiment religieux populaire. Son œuvre est vraiment magistrale.

R. Mols, S. J.

C. Van der Wansem, S.C.J. — *Het ontstaan en de Geschiedenis der Broederschap van het Gemene Leven tot 1400.* Coll. Universiteit te Leuven. Publicaties op het Gebied der Geschiedenis en der Phi-

lologie, 4e reeks, deel 12. Louvain, Universitaire Uitgaven, 1958, 24 × 16 cm., XII-221 p. Prix : 280 frs.

Les études consacrées à Gérard Groote ne manquent pas. Les frères de la Vie Commune sont bien connus après 1400 par leurs écrivains contemporains. C'est le mérite de l'auteur d'avoir exploré la période qui s'écoule entre la mort de Gérard Groote (1383) et celle de Florent Radewijns (1400). L'ouvrage se recommande par trois qualités : la sûreté de la méthode, la solidité de la démonstration et la netteté de l'exposition. Cette thèse comporte deux parties : la présentation des documents et leur analyse. Elle s'appuye sur des sources d'archives et littéraires pour la plupart publiées. Cependant l'A. a dû reconstituer des *consuetudines* de l'époque envisagée à l'aide d'autres documents dont il donne la liste p. 45 : il a pu établir, en effet, par critique interne, que les *consuetudines* manuscrites, conservées à La Haye, quoique provenant de Deventer, sont postérieures à 1400. L'histoire de cette période sera donc en partie conjecturale. Voici comment on peut la résumer. En 1384, au moment où meurt G. Groote, les frères de la Vie Commune sont fondés : revenus, maison, moyens de subsister, activité apostolique. Florent Radewijns sera l'organisateur dynamique de cette fondation. Sa mort marque la fin de la période « expérimentale ». D'un mot, son œuvre pose les bases matérielles et spirituelles de l'expansion future des frères de Deventer : acquisition d'une maison plus grande, fondation de Windesheim, collaboration à des établissements similaires de la Vie Commune (voir la généalogie des fraternités, p. 36, n. 3), conciliation de la faveur épiscopale. La position juridique des frères sera définie pour la première fois par Gérard Zerbolt. Du coup, la fondation première se spécialise : les frères ne seront pas des religieux, comme le sont les chanoines de Windesheim ; mais n'habitant plus avec les écoliers, ils sont davantage séparés du monde ; leur but apostolique se précise : les frères se consacreront surtout à préparer les jeunes gens à la vie sacerdotale ou religieuse.

L'A. a excellemment montré comment la fondation de G. Groote s'est insérée dans la vie de l'Eglise, grâce au gouvernement de F. Radewijns. S'est-il autant préoccupé de ce qu'elle lui apportait de nouveau ? Sur ce point, la bibliographie est lacunaire et le chapitre (V) consacré à l'influence de Radewijns s'attache plus à la description des éléments « traditionnels » de sa dévotion qu'à la synthèse nouvelle qu'elle en réalise. G. Chantraine, S. J.

R. H. Trame, S. J. — *Rodrigo Sánchez de Arévalo 1404-1470 Spanish Diplomat and Champion of the Papacy.* Coll. The Catholic University of America. Studies in Mediaeval History, New Series, Volume XV. Washington, The Catholic University of America Press, 1958, 23 × 15 cm., x-242 p. Prix : $ 2.75.

Excellente étude biographique d'un personnage qui semble avoir joué dans l'histoire diplomatique et dans celle des théories politico-canoniques du XVe siècle un rôle plus important qu'on ne le soupçonnait jusqu'ici. Ecclésiastique espagnol, chargé successivement d'administrer les diocèses d'Oviedo, de Zamora, de Calahorra et de Palencia, présent au concile de Bâle, chargé de plusieurs missions diplomatiques importantes par les rois de Castille, Jean II et Henri IV, et par les papes Nicolas V et Callixte III, Arévalo fut avant tout un écrivain politique dont l'influence semble avoir été très forte. Se plaçant d'emblée dans le camp des anti-conciliaristes et des partisans les plus radicaux du pouvoir direct et universel des papes, il se montre moins spéculatif que son célèbre compatriote Torquemada et se borne plus exclusivement à étayer sa position par des arguments juridiques, tout en se référant aussi à la fois à Aristote et à saint Thomas. De 1440 à 1470, il déploya une activité littéraire considérable. La liste de ses œuvres parvenues jusqu'à nous établie par l'auteur ne comprend pas moins de 27 titres, sans compter ses discours, sermons et correspondances. De ces ouvrages, trois seulement furent

imprimés de son vivant, six autres furent édités par la suite, au moins en partie. Le reste est demeuré manuscrit. Quatre de ces manuscrits se trouvent étudiés ici pour la première fois : un traité de 1460 pour appuyer l'interdiction faite par Pie II d'en appeler à un concile général ; une description sommaire de l'Espagne faite à la demande du pape ; un traité « de libera et irrefragabili auctoritate Romani Pontificis » qui le met en bonne place comme historien du pouvoir pontifical ; une démonstration de l'absurdité de la coutume qui prétendait en appeler du pape mal informé au pape mieux informé. La biographie suit un ordre rigoureusement chronologique, ce qui présente entre autres avantages, celui de replacer chaque œuvre dans son contexte historique. Elle permettra aussi aux historiens et aux canonistes de mieux comprendre une période décisive pour le développement du pouvoir pontifical au lendemain de la crise conciliariste et de réaliser une des raisons pour lesquelles le concile de Trente ne put se réunir plus tôt.

R. Mols, S. J.

R. R. Post. — *Kerkgeschiedenis van Nederland in de Middeleeuwen.* 2 vols, Utrecht, Het Spectrum, 1957, 25 × 16 cm., XVI-416 et VIII-382 p. Prix : 49 gld.

Jusqu'en ces derniers temps, l'histoire de l'Eglise aux Pays-Bas durant le moyen âge avait fait l'objet de deux grands ouvrages de synthèse présentant toutes les garanties scientifiques requises : les six volumes de l'historien hollandais, W. Moll, publiés de 1864 à 1874, et les quatre premiers tomes de l'Histoire de l'Eglise en Belgique, par le P. de Moreau, ouvrage bien connu de nos lecteurs. Comme bien l'on pense, une synthèse écrite il y a près d'un siècle n'est plus tout à fait à jour. De plus, son auteur était de religion réformée et il avait limité son travail au seul territoire de l'ancien évêché d'Utrecht, ce qui excluait des parties importantes des Pays-Bas d'aujourd'hui. Par contre, le P. de Moreau n'avait abordé le domaine géographique d'Outre-Moerdijk que « per accidens », à cause des liens indissociables ayant uni l'ensemble des Pays-Bas, Nord et Sud, avant la rupture confessionnelle et politique du XVI[e] siècle. Son centre d'intérêt se trouvait ex professo dans les Provinces Méridionales, qui occupent de loin la part du lion dans son exposé. Aussi, la remarquable synthèse que le professeur d'histoire ecclésiastique à l'université catholique de Nimègue vient de consacrer à l'Eglise médiévale des Pays-Bas ne fait-elle pas double emploi avec celle de l'historien belge. Elle s'impose également par ses très grandes qualités, avant tout par l'objectivité et la sérénité de sa présentation. L'ouvrage est divisé en deux tomes. Le premier conduit le lecteur depuis l'époque de saint Servais jusqu'en 1423. Ses quatre chapitres suivent une division chronologique de type classique. On y retrouve l'histoire des évêques d'Utrecht et de Liège, les répercussions des grandes crises internationales (querelle des investitures, réforme grégorienne, croisades, papauté d'Avignon, Grand Schisme), le développement des monastères et des couvents, l'évolution des institutions ecclésiastiques, de l'architecture religieuse, de la piété et de la littérature d'édification. L'exposé est moins fractionné que celui du P. de Moreau. Le paragraphe le plus détaillé est celui consacré à l'histoire de la dévotion moderne. Le second volume n'embrasse qu'un peu plus de cent ans (1423-1559). Sa subdivision est idéologique : un seul chapitre pour toute l'histoire externe, les sept autres abordant successivement divers aspects de la vie interne de l'Eglise : mouvements réguliers d'observance, enseignement, science, humanisme, piété populaire, action caritative, architecture religieuse, vie conventuelle, pastorale, mouvements hétérodoxes. C'est cette insistance à concentrer l'attention sur la vie religieuse proprement dite qui fait la grande valeur de cet ouvrage. On n'y trouvera pas un mot sur les conflits féodaux des princes-évêques, domaine qui, selon l'auteur, ressortit à l'histoire politique. Mais on y trouvera des indications détaillées sur les méthodes d'apostolat, l'enseignement catéchétique, les dévotions, le soin des pauvres et des délaissés et sur la plupart des sujets analogues. Sur ce point il marque un progrès sur l'Histoire du P. de Moreau. Il se lit aussi avec plus de facilité, étant moins fractionné. Mais il est beaucoup moins utile comme ouvrage

de consultation. Son index est beaucoup plus pauvre et il est impossible d'appeler bibliographie les notes rarissimes disséminées au bas des pages, où certains noms sont mal orthographiés (Derreine, Slaapen, Debognie, Nouwé) et où ne figurent ni l'ouvrage de L. van der Essen sur les Vies des saints mérovingiens, ni celui de F. Remy sur les grandes indulgences pontificales aux Pays-Bas, ni même le *Geschiedkundige Atlas van Nederland,* dont le vol. IX est consacré tout entier à la géographie ecclésiastique avant 1550. R. Mols, S. J.

H. Jedin. — *Geschichte des Konzils von Trient.* Band II : *Die erste Trienter Tagungsperiode 1545/47.* Fribourg-en-Br., Herder, 1957, 24 × 15 cm., x-550 p. Prix : 33,50 marks broché ; 38 marks relié.

A quoi bon présenter une fois de plus cet ouvrage magistral? Dès la parution du tome I^er^, sa réputation justement méritée a fait le tour du monde savant (cfr *N.R.Th.,* 1952, p. 554). La quasi-unanimité des recensions ont rivalisé d'éloges et il n'est plus un ouvrage traitant de cette partie de l'histoire du XVI^e^ siècle qui ne le mentionne fréquemment et en bonne place. On a dit qu'il était la première histoire réellement objective du célèbre concile ; que depuis trois siècles le monde attendait sa parution, afin de pouvoir se prononcer en connaissance de cause entre les deux histoires rivales de Pallavicino et de Sarpi. Dans une émission de Radio Vatican, M. Hubert Jedin s'est vu qualifier de meilleur connaisseur de l'histoire du Concile de Trente. La cause est donc bien jugée.

Le plan établi par l'auteur comportait quatre volumes. Les premier, étudiant les rétroactes de l'assemblée tridentine et les péripéties de sa convocation, a paru en 1951 et s'est imposé d'emblée comme une production de première classe. Le deuxième tome devait conduire le lecteur jusqu'en 1552. Divers contretemps personnels et autres en ont retardé la publication et contraignirent l'auteur à remanier son plan primitif.

Le tome II que voici s'arrête à la translation du Concile de Trente à Bologne, décidée le 11 mars 1547. Il n'englobe donc qu'une quinzaine de mois de l'histoire conciliaire : la partie proprement tridentine de sa première époque.

L'auteur reste fidèle à sa méthode d'exposition rigoureusement objective : raconter comment se déroulèrent les événements d'après les sources qui nous en ont été conservées. Il s'est soigneusement gardé de toute prise de position principielle. Son exposé, limpide et serein, se lit avec grande facilité. On sent la main d'un guide qui connaît parfaitement son domaine, qui a pénétré la psychologie de ses personnages et qui nous fait assister avec la même maîtrise aux discussions des congrégations générales, à la pompe des cérémonies spectaculaires et aux tractations des coulisses diplomatiques. Les onze premiers chapitres racontent la succession chronologique des événements qui eurent leurs points culminants lors des huit sessions plénières où furent définis : les rapports entre Ecriture Sainte et Tradition, le péché originel, la justification, les sacrements en général, le baptême et la confirmation. Les historiens du dogme seront reconnaissants à l'auteur de leur avoir préparé une excellente synthèse sur une des questions historiques principales concernant leur matière. Les historiens proprement dits, sans négliger l'exposé proprement chronologique, s'intéresseront peut-être encore davantage aux deux chapitres suivants, plus dégagés des enchaînements chronologiques. Ils apprendront à connaître les « à côtés » des événements, les conditions de vie, de logement, de travail, l'organisation des courriers, la situation budgétaire, le rythme des cérémonies liturgiques, les solutions de fortune qui permirent de remédier à l'insuffisance de bibliothèques, les réceptions et délassements. Ils apprendront aussi à voir les dimensions du « parallélogramme des forces » en présence, à mesurer la rivalité des partis et des factions, surtout celle qui mit aux prises le pape et l'empereur. La translation à Bologne fut finalement la victoire du premier. Mais elle sonnait le glas de tout espoir de voir s'opérer un rapprochement avec les novateurs allemands. En deux mots : un ouvrage qui restera, sur un sujet qui bénéficie d'un regain d'actualité et dont l'importance ne se démentira jamais. Souhaitons que les tomes suivants puissent

désormais paraître sans accrocs, à la plus grande satisfaction du monde savant tout entier.

R. Mols, S. J.

J. Andriessen, S. J. — *De Jezuïeten en het samenhorigheidsbesef der Nederlanden. 1585-1648.* Anvers, Nederlandse Boekhandel, 1957, 25 × 18 cm. XLVIII-352 p. Prix : 400 frs broché ; 450 frs relié.

Trois points à envisager dans cet excellent ouvrage, qui fut présenté à Louvain comme thèse de doctorat en histoire et fut accueilli avec grands éloges par la critique : son objet, sa méthode, ses résultats. Son objet, ce n'est ni un personnage, ni une institution, ni un système philosophique, ni une réalité économique. C'est un aspect important d'une mentalité collective dont l'évolution durant une soixantaine d'années se trouve reconstituée en détail. Mais il importe de ne pas projeter dans l'histoire nos façons de voir du XX^e^ siècle, sous peine de ne rien comprendre à un exposé qui est tout en nuance et qui exige avant tout d'être replacé dans son cadre historique. Une des caractéristiques bien connues des débuts de l'époque moderne, c'est l'éclosion d'un esprit national, qui se situe encore bien loin du nationalisme contemporain mais se distingue néanmoins des particularismes locaux et féodaux du moyen âge. Ce nouvel esprit se forma dans le cadre spatial des premiers états modernes, que nous voyons se constituer à l'automne médiéval. Ce qui explique combien le facteur dynastique, la fidélité commune au « prince naturel », y dépasse de loin celui d'éléments culturels moins apparents. Parmi d'autres unités politiques, celle qui se constitua autour de la maison de Bourgogne puis sous Charles-Quint, dans les bassins de l'Escaut, de la Meuse et du Rhin inférieurs, forma une de ces patries psychologiques. Mais la rupture confessionnelle du XVI^e^ s. et les luttes intestines de la Guerre de Quatre-Vingts-Ans lui portèrent le coup de grâce. Artisans patentés de la Contre-Réforme, unis par des liens nombreux à la puissance espagnole, les Jésuites eurent alors une grande influence dans les Pays-Bas catholiques. Quelle fut leur attitude à l'égard de ce sentiment national « pays-basien », au cours des années décisives séparant la reprise d'Anvers par Farnèse du Traité de Westphalie? C'est la question à laquelle l'auteur a essayé de répondre. Il l'a fait en examinant leurs actes et leurs écrits. C'est toute l'histoire interne et externe des deux provinces belges de la Compagnie qui se trouve reconstituée ici, envisagée de ce point de vue particulier. Pour cela il a puisé à pleine main dans les fonds d'archives encore inédites, il a consulté les publications de l'époque, spécialement la littérature pamphlétaire si pittoresque, les œuvres d'écrivains de renom tels que Del Rio, Lessius, Costerus, Jan David, Scribani, et les témoignages, hélas trop rares mais combien intéressants, en provenance des collèges d'humanité. Il cite des centaines de textes *in extenso,* la plupart en latin ou en « lingua belgica » (c'est-à-dire néerlandais) ; quelques-uns aussi en français, tel cet extrait d'une pièce jouée à Namur en 1642, en l'honneur du gouverneur Don Francisco de Mello : « Grand Prince, c'est par vous que le Lion Belgique — Se voit désengagé de ce joug tyrannique, — Où le vouloit tenir son ennemi François — Secondant le dessein de l'estat Hollandois ». Ce texte, du point de vue mentalité, est l'aboutissement d'une évolution : il révèle la substitution d'un esprit belgo-espagnol-catholique, fruit des revers politiques et de la renaissance religieuse, à l'ancienne « conscience d'une appartenance commune » à la « patria belgica » dont on perçoit la nostalgie chez tous les écrivains jésuites de cette époque mais que la rupture religieuse avait reléguée au pays des rêves.

R. Mols, S. J.

G. Guitton, S. J. — *Le Père de la Chaize confesseur de Louis XIV.* I-II. 2 vols, Paris, Beauchesne, 1959, 19 × 14 cm., 278 et 287 p.

Se trouver coincé entre l'enclume et le marteau est une position peu commode. Elle l'est moins encore s'il y a deux ou plusieurs marteaux. Est-il tellement

plus commode d'écrire une histoire rigoureusement impartiale de la vie d'un homme qui s'est trouvé durant 34 ans dans cette position critique? Surtout si cet homme fut, en sa qualité de confesseur d'un monarque, condamné à avoir la bouche cousue sur presque tout ce qu'il savait; si cet homme fut mêlé à nombre de conflits où les passions partisanes, les antagonismes doctrinaux et politiques, la susceptibilité du point d'honneur et d'autres mobiles du même acabit se sont heurtés avec violence. Et si son biographe se trouve être à la fois son compatriote et son confrère en religion. Compte tenu de cette difficulté, tout lecteur non prévenu admirera sans réserve cette biographie du célèbre confesseur de Louis XIV, le P. de la Chaize. La première à mériter réellement ce nom, puisque la précédente, parue il y a exactement cent ans, n'était rien de plus qu'un simple essai dépourvu de toute critique. Il en admirera à la fois la sûreté d'information, la solidité de l'exposé, l'aisance de la forme. Rien d'étonnant, puisque le P. Guitton se trouve être, de notoriété publique, un biographe patenté, couronné à six reprises par l'Académie Française. Après Louis Lenoir, Léon Harmel, Pierre Favre, Jean-François Régis et Claude La Colombière, voici donc la vie du P. de la Chaize. En tant que jésuite, son histoire intéressera ses confrères d'aujourd'hui et constitue une contribution importante à plusieurs épisodes assez délicats de l'histoire de la Compagnie. En tant que confesseur du Grand Roi, sa biographie débouche sur le plan de l'histoire générale. On y retrouve comme sous un éclairage oblique toutes les grandes affaires politico-religieuses du règne : Régale, Quatre articles, Révocation de l'Edit de Nantes, Jansénisme, Quiétisme, Missions d'Extrême Orient. On retrouve à tout instant l'écho des relations entre Paris et le Saint-Siège. Domaine délicat où un certain équilibrisme n'est pas de trop, si l'on ne veut heurter personne de front. On y retrouve les figures inquiétantes de la Cour et de la vie privée : la Montespan, les bénéficiers, l'affaire des poisons. L'ouvrage est de première main : il se base surtout sur les documents conservés aux Archives de la Compagnie et du Vatican et dans une douzaine de bibliothèques françaises. Plusieurs centaines d'extraits sont cités et sont publiés au cours du récit. L'ordre suivi tente de concilier la succession chronologique et le regroupement par matières similaires. Tel qu'il apparaît, il ne semble pas que le P. de la Chaize ait exercé une influence déterminante perceptible sur la plupart des événements du règne et il est bien entendu impossible de dire si son influence occulte fut plus forte. Obtenir des faveurs mineures, éviter tout éclat irréparable, sonder les intentions, préparer à distance une amélioration morale, il semble bien que son rôle se soit borné à cela. Il fut le point de mire de nombreuses intrigues et s'en tira toujours à son honneur. Gentilhomme et charmeur, il a réussi à envoûter jusqu'à son biographe, mais jamais aux dépens de la vérité historique. C'est comme pour les milieux français et romains qui, eux aussi, en reçoivent pour leur grade, tel le P. Gonzalez, général des jésuites, qui ne se laissa jamais persuader que 17 était plus que la moitié de 33. Concluons : une œuvre véridique et sympathique.

R. Mols, S. J.

HISTOIRE

R. Zaniewski. — *L'origine du prolétariat romain et contemporain* Faits et théories. Nouv. édit., Louvain, Nauwelaerts, 1957, 24 × 16 cm., 400 p. Prix : 350 frs.

« Les mots aussi ont leur histoire », nous dit le P. Van Gestel dans la préface de cet ouvrage. Une histoire qui « reflète l'histoire même de la civilisation et des courants d'idées qui en ont été l'âme. Tel a été le cas du mot prolétariat ». De ce mot, l'auteur ne s'est pas borné à reconstituer l'histoire philologique, mais il a retracé l'évolution de la réalité qu'il recouvre. Son but fut de « mettre en évidence les causes économiques et sociales qui ont contribué, tant dans l'ancienne Rome que dans nos villes, à la multiplication d'une masse de prolétaires ». Toutefois, malgré le titre qui semble les mettre sur pied d'égalité, le pro-

létariat de la Rome antique ne se voit octroyer qu'une quarantaine de pages, un chapitre sur neuf. Après quoi, il n'en est plus question, sauf dans la conclusion, où l'auteur se donne beaucoup de mal pour établir qu'entre les deux prolétariats les similitudes l'emportent sur les différences. Croira cela qui voudra. Le prolétariat moderne fait l'objet d'un examen beaucoup plus large. Exposé historique d'abord, décrivant et analysant le milieu socio-économique qui le vit naître et qui le fit naître : fin des institutions corporatives d'Ancien Régime et apparition du machinisme et de la révolution industrielle. Exposé démographique ensuite, essayant de répondre à la question : d'où viennent les effectifs du prolétariat contemporain? Exode rural et accroissement naturel. Exposé théorique enfin, où l'auteur tente de donner une définition sociologique de la notion de prolétaire, qu'il confronte avec la conception marxiste, avec celle de Toynbee et de quelques précurseurs de la cause prolétarienne : Lamennais, Eugène Buret, Flora Tristan. L'information de l'auteur est très large : elle englobe à la fois les principaux économistes anciens et de nombreux ouvrages actuels, publiés dans tous les pays. Mais c'est toujours à travers eux qu'il s'est informé des conditions économiques, sociales et démographiques d'autrefois. Jamais il ne se base sur les publications statistiques originales et moins encore sur les sources de l'époque. Quant aux jugements formulés, ils nous paraissent reposer avant tout sur des options principielles à la fois anti-libéralistes, anti-marxistes et anti-bourgeoises. Ses trois chapitres qui touchent à la démographie historique ne dépassent pas le niveau d'une moyenne vulgarisation et prêtent le flanc à de très nombreuses critiques, et la façon dont se trouve dépeinte la fin du corporatisme ne peut que mettre mal à l'aise tous ceux qui ont quelque idée de la complexité des situations économiques d'autrefois. Beaucoup de livres ont été dépouillés; mais cela n'a pas suffi pour que leur matière soit réellement assimilée. Ouvrage utile, mais à manier avec prudence. R. Mols, S. J.

Historia Mundi. Ein Handbuch der Weltgeschichte in Zehn Bänden, begründet von Fr. Kern. Band VI : *Hohes und Spätes Mittelalter.* Band VII : *Übergang zur Moderne.* Berne, Francke-Verlag, 1958-1957, 24 × 16 cm., 644 et 527 p. Prix : 34 et 29,80 frs.

Avec son tome V, dont nos lecteurs connaissent déjà les qualités et les principales caractéristiques (cfr *N.R.Th.*, 1957, p. 995), l'«Historia Mundi» achevait la première moitié de son programme. Les deux tomes que voici nous rapprochent considérablement de l'actualité. Le t. VI s'ouvre à l'époque de Charlemagne, au moment où le monde méditerranéen se trouve fractionné en trois domaines historico-culturels : Chrétienté Occidentale, Byzance, Islam. Division qui se trouve reproduite dans le plan général du volume, dont l'exposé se termine avec l'apparition du nouveau courant culturel que constitue la Renaissance et avec l'élimination de Byzance. Le t. VII aborde la période charnière qui sépare le moyen âge de notre monde contemporain et qui s'étend de la Réforme à l'Aufklärung. Mais de cette histoire où pour la première fois le monde prend conscience de ses véritables dimensions spatiales, il n'étudie que la face européenne. Tout ce qui concerne le contact entre l'Europe Occidentale et les autres parties du monde doit faire partie du tome suivant.

Comme les volumes précédents, ceux-ci sont un travail d'équipe. Vingt-quatre spécialistes, tous professeurs d'université, ont collaboré à la rédaction de ces quelque mille pages. La plupart appartiennent aux milieux scientifiques de langue allemande; mais l'Angleterre, l'Italie, la Yougoslavie, l'Algérie et les deux Amériques sont également représentées. En tout, 19 exposés concernant le milieu culturel occidental, 7 les divers mondes contigus : Islam, Byzance, Russie. Les divisions sont celles que l'on pouvait prévoir. Une justice distributive rigoureuse a fait la part proportionnellement égale aux différents pays, sans aucun favoritisme. Cette même objectivité a présidé aux jugements formulés. Le « partisan » le plus pointilleux ne trouvera guère matière à s'offusquer. Les domaines furent très largement délimités. Les chapitres forment de larges ensembles,

souvent brillamment rédigés. Les exposés, fouillés et documentés, sont plus orientés vers l'explication des interdépendances causales que vers l'accumulation événementielle. Ouvrage de consultation? Certainement pas. D'étude? Peut-être. De lecture? Assurément. Et celui qui lira n'importe lequel de ces chapitres peut être certain qu'il acquerra une connaissance profonde de toute une tranche d'histoire. Les deux époques historiques englobées par ces deux tomes ayant connu une interaction continuelle du sacré et du profane, la place faite aux événements, institutions, systèmes de pensée, réalisations artistiques, relevant de l'histoire religieuse de l'humanité est très large. Des chapitres entiers sont consacrés aux divers aspects de la Chrétienté Médiévale, à la Réforme, à la Renaissance catholique et aussi à l'évolution religieuse de l'Islam. Il est rare de trouver une synthèse dénotant une telle maîtrise des sujets traités. Dès maintenant l'« Historia Mundi » doit figurer parmi les grandes collections historiques de toute première valeur.

Est-ce à dire que tout y est parfait jusque dans les moindres détails? Ce serait trop beau. C'est Thomas Cromwell et non Olivier (comme l'indique par erreur la table onomastique) qui est cité p. 192. Henry Garnet (et non Gasnet) fut chef de la mission et non provincial (p. 155). Les partisans de la France dans les villes flamandes s'appelaient « Leliaerts » (VI, 177). Classer Gand parmi les grandes villes médiévales (10 à 50.000 hab.) et Bruges parmi les villes mondiales (plus de 50.000; p. 251) est une erreur, que l'auteur n'aurait pas commise s'il avait consulté les 3 vol. de notre « Introduction à l'histoire démographique des villes d'Europe » (Gembloux, Duculot 1954-56). Mais ce sont là petits grains de poussière sur une étoffe élégante et solide. R. Mols, S. J.

W. Philipp. — *Das Werden der Aufklärung in theologie-geschichtlicher Sicht.* Coll. Forschungen zur Systematischen Theologie und Religionsphilosophie, 3. Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1957, 24 × 16 cm., 228 p., 20 reprod. Prix : 24 marks.

La toute première référence de ce volume renvoie à l'ouvrage bien connu de Paul Hazard, « La crise de la conscience européenne ». Coïncidence peut-être. Très significative, en tout cas. Ce travail s'inscrit dans la même lignée des ouvrages qui se sont donné comme tâche d'élucider l'histoire idéologique du XVIII^e^ siècle. On sait les profondes transformations qui ont affecté la pensée occidentale entre la génération de 1680 et celle de 1740 : naissance d'une mentalité nouvelle caractérisée par la « philosophie des lumières ». Penseurs allemands, anglais et français en ont fréquemment analysé les composantes. Mais la genèse de ce système de pensée renferme encore nombre de recoins chargés de mystère. L'auteur s'est proposé de soulever quelque peu ce voile, nous permettant de mieux comprendre ainsi une des composantes fondamentales de la pensée contemporaine. Il restreint son champ d'action au domaine géographique des pays de langue allemande, tout en insistant comme il se doit sur les contacts et influences de la France et surtout de l'Angleterre. Il s'arrête aussi de préférence aux manifestations de l'Aufklärung dans les milieux protestants. Il n'ignore pas les principaux auteurs catholiques et reconnaît l'influence déterminante exercée par des auteurs tels que Raymond Lulle et Bellarmin, le P. Kircher et nombre de ses confrères jésuites, sur la genèse de la Théologie naturelle. Mais il semble ignorer Albert le Grand; il juge un peu rapidement la néo-scolastique du XVII^e^ siècle et très à la légère le rôle joué par le jansénisme. Il y aurait donc lieu de compléter son apport par un examen plus approfondi du versant catholique des courants de la pensée européenne au XVII^e^ siècle. Mais pour le versant protestant, il n'est pas exagéré de dire qu'il renouvelle nombre d'éléments du problème. Il restreint à sa juste mesure la place de Christian Wolff comme initiateur de l'Aufklärung. Il insiste sur l'importance des contacts anglais et sur celle de Hambourg comme point d'échange des courants de pensée. Il s'élève contre une conception clichée, qui identifierait l'Aufklärung avec un mouvement exclusivement rationaliste, anthropocentriste et éthiciste. Il souligne l'existence des cou-

rants pré-romantiques et naturalisants et montre la place considérable des travaux de théologie naturelle à tendance apologétique : la remontée vers Dieu par l'échelle des créatures, la théorie du double livre (Ecriture Sainte et Nature), la preuve de Dieu par les perfections du monde. Des ouvrages de cette veine, le XVIII[e] siècle en a vus paraître plusieurs chaque année. Aussi bien des exposés d'ensemble que des études particulières, aux titres qui nous paraissent baroques mais qui reflètent bien la mentalité d'une époque : Astrothéologie, Brontothéologie, Psychothéologie, etc., etc. et d'autres encore énumérés dans une bibliographie qui occupe plus de 30 pages et d'où il résulte de toute évidence que nos idées sur le siècle de Voltaire doivent être sensiblement revisées. Le mérite de cet excellent ouvrage c'est qu'il nous aide à réaliser cette mise au point. R. Mols, S. J.

J. Unrest. — *Österreichische Chronik*. Edit. K. Grossmann. Coll. Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum germanicarum, nova series, XI. Weimar, H. Böhlaus, 1957, 23 × 15 cm., lii-369 p. Prix : 34 marks.

Originaire du diocèse de Ratisbonne, chargé pendant 34 ans (1466-1500) de la petite paroisse de S. Martin am Techelsberg en Styrie, Jacob Unrest déploya à ses moments perdus une large activité de chroniqueur : il composa une chronique de Carinthie, une chronique de Hongrie et une chronique d'Autriche. C'est cette dernière, de loin la plus importante, qui est éditée ici avec toutes les garanties et apparats critiques auxquels les M. G. H. ont habitué le monde savant depuis plus d'un siècle. Unrest y a travaillé d'abord pendant une douzaine d'années et l'a poursuivie ensuite régulièrement jusqu'à la veille de sa mort. Deux manuscrits seulement en ont été conservés et il se pourrait que leur texte ne constitue que la dernière partie de l'ouvrage original. C'est en tout cas la partie la plus intéressante, celle où l'auteur parle en témoin contemporain des événements qu'il raconte et pour laquelle il a pu se servir tantôt des rumeurs publiques, tantôt des gazettes qui, déjà à cette époque, fournissaient le récit imprimé des principaux événements de l'année (p. ex. le récit du voyage de Maximilien aux Pays-Bas pour son mariage avec Marie de Bourgogne). Bien entendu, les questions dynastiques habsbourgeoises et le péril des invasions ottomanes constituent les deux principaux chefs de cette chronique. A trois reprises le pauvre curé de village a dû fuir lui-même devant les envahisseurs au Croissant et ses plaintes ne tarissent pas sur la misère qui fut alors le lot des pauvres paysans. Mais plusieurs chapitres — et non des moindres — intéressent aussi notre histoire nationale : le règne de Charles le Téméraire, le mariage de Maximilien et son emprisonnement à Bruges. Plus encore que pour notre connaissance des événements, cette chronique est précieuse parce qu'elle nous apprend ce que fut le degré de culture d'un curé de paroisse à la fin du XV[e] siècle : son loyalisme dynastique, sa tournure d'esprit médiévale mais dépourvue de tout préjugé clérical, sa manière de juger les personnages de son temps (p. ex. Alexandre VI et Savonarole), son absence totale d'esprit humaniste et de sens critique, son orthographe fantaisiste, ses connaissances géographiques et politiques. Ainsi il sait (grâce à une gazette, bien sûr ; mais il a dû se donner la peine de la consulter) que l'université de Louvain compte « 3000 étudiants », que Bruxelles est une grande et belle ville et que Gand est plus étendu que Venise. La table des noms propres situe en Belgique plusieurs localités de Flandre Zélandaise et confond le village de Middelburg (Flandre Orientale) avec la ville zélandaise du même nom.
R. Mols, S. J.

M. Michaux et P. Houssiau. — *L'antiquité — La Grèce*. Coll. Histoire et Humanités. Paris-Tournai, Casterman, 1958, 21 × 15 cm., 168 p. Prix : 56 frs b.

M. Michaux et R. Loonbeek. — *L'Antiquité : Rome*. Même Coll. Ibid., 256 p. Prix : 75 frs.

Les caractéristiques principales de cette nouvelle série de manuels d'histoire, destinés au cycle unique de l'enseignement secondaire, sont les suivantes : 1) Chaque ouvrage est l'œuvre commune de deux auteurs, un professeur de l'enseignement supérieur et un de l'enseignement moyen. Ce qui garantit au maximum la valeur scientifique et pédagogique. 2) Pour répondre aux plaintes, probablement excessives et surtout mal dirigées, contre le surmenage scolaire, un effort considérable fut fait pour réduire le texte; et aussi pour rendre la présentation plus attrayante. Des clichés, des cartes, des lectures extraites des auteurs de l'époque (Plutarque, Hérodote, Tite-Live, Cicéron, César, Pères de l'Eglise) occupent toutes les pages de gauche et débordent même sur celles de droite réservées aux exposés proprement dits. Ceux-ci ne remplissent guère plus de 60 pages pour la Grèce et moins du double pour Rome. 3) Pour aider les élèves à assimiler et à comprendre la matière, la besogne leur est mâchée par des résumés, des dépliants et un glossaire des mots pouvant faire difficulté. 4) Les faits de civilisation (société, religion, beaux-arts, sciences, littérature, institutions) occupent de loin la première place. La classique « histoire bataille » se trouve pratiquement éliminée. La typographie est claire et fait honneur à la maison d'édition. Le plan est assez morcelé, mais facile à suivre. Pour la période de l'Empire, les débuts du christianisme nous semblent avoir été trop négligés. N'oublions pas que l'histoire de l'Eglise n'est pas enseignée en humanités. Il s'impose donc que des raccords soient faits plus explicitement avec l'histoire apostolique. Ainsi, se contenter pour saint Paul de la seule phrase « Sous son règne (Néron) saint Pierre et saint Paul subissent le martyre à Rome » est quand même un peu court. L'exactitude historique des détails mentionnés est ordinairement hors de conteste. Pourtant, attribuer à la Gaule au temps de César « sans doute environ vingt millions d'habitants » (p. 125) c'est nous reporter aux fantasmagories statistiques de Camille Jullian. R. Mols, S. J.

J.-A. Van Houtte et J. Demey. — *La période moderne.* Coll. Histoire et humanités. Tournai, Casterman, 1958, 21 × 15 cm., 256 p. Prix : 75 frs.

Encore un manuel de la même collection et qui présente des caractéristiques analogues. Une seule différence : tenant compte de l'âge plus avancé de leurs élèves, les auteurs ont composé un texte plus suivi, sans se préoccuper des pages paires ou impaires. Ayant été chargé moi-même de refondre un manuel d'histoire moderne, il y a une quinzaine d'années, j'ai pu admirer les progrès réalisés depuis lors : variété et originalité des clichés et des lectures historiques. Importance primordiale accordée à l'histoire culturelle et sociale sous ses divers aspects. Cette prééminence apparaît jusque dans le plan, où pour chacune des trois parties (1453-1598-1715-1789) les chapitres sur la vie des idées, des lettres, des arts, des économies et des techniques précèdent ceux réservés à la politique intérieure, puis internationale. La grande victime fut l'histoire des maisons régnantes, des guerres, batailles et traités. Je serais bien étonné si l'on trouvait plus de dix noms de batailles dans tout le volume, alors que jadis, il y en avait au moins autant à ingurgiter pour chacune des innombrables guerres dont toute cette histoire était tissue. Il est vrai qu'à cette époque l'épaisseur des manuels risquait de devenir la plus grande de leurs dimensions. Décidément, depuis lors, on a fait du chemin. Espérons que tous ces efforts aboutiront à faire mieux connaître et apprécier l'histoire par les élèves de nos collèges. R. Mols, S. J.

A. Dansette. — *Destin du catholicisme français. 1926-1956.* Paris, Flammarion, 1957, 19 × 13 cm., 494 p. Prix : 975 frs.

Les deux excellents volumes de son « Histoire religieuse de la France contemporaine », dont l'exposé s'arrête vers 1930, ont classé M. Dansette parmi les principaux connaisseurs de l'évolution du catholicisme français aux XIX^e^ et XX^e^ siècles. A ceux qui s'attendent recevoir, avec le livre que voici, un troisième tome

du célèbre ouvrage, l'auteur lui-même répond qu'ils se font illusion. Il s'agit d'un ouvrage nouveau, comme l'indique le titre différent. Ouvrage qui ne prétend pas être un livre d'histoire, mais seulement « un essai historique, où les proportions relatives des développements ne sont pas toujours respectées ». Partant de l'idée, somme toute discutable, que l'époque avoisinant 1930 marqua pour l'Eglise de France « un tournant capital » caractérisé par un changement de perspectives : l'affrontement sur le terrain social supplantant l'ancien duel idéologique contre l'héritage de la Révolution, l'auteur a concentré son attention sur tout ce qui, dans le catholicisme français contemporain, se trouve directement conditionné par cette transformation. Lui reprocher de n'avoir pas parlé des rapports entre l'Eglise et l'Etat, au cours de cette période pourtant si mouvementée; d'avoir passé sous silence des secteurs aussi essentiels que le régime des écoles et l'évolution des séminaires, c'est enfoncer une porte ouverte. L'auteur lui-même avoue et reconnaît ces lacunes. On pourrait en ajouter d'autres. Si le nom du P. Teilhard de Chardin n'y figure que pour dire qu'il ne sera pas question de lui, celui de Lourdes n'y figure pas du tout. Il n'y a d'ailleurs presque rien sur l'évolution des formes traditionnelles de la dévotion, sur la vie monastique, sur l'art chrétien, sur les divers domaines de la pensée et de l'action caritative. L'ouvrage est donc certainement partiel, son éclairage unilatéral. Le bilan des facteurs ayant influé sur « le destin du catholicisme français de 1926 à 1956 » se limite à quelques postes. Mais ceux-ci sont examinés en détail. Sur 9 chapitres, deux sont consacrés à l'Action catholique et à l'histoire de ses divers rouages, deux au développement des mouvements missionnaires et de rénovation communautaire de la vie paroissiale, trois à l'épisode des prêtres ouvriers. Ouvrage partiel, est-il aussi partial? Les lecteurs en jugeront et probablement se départageront en plusieurs opinions. L'auteur a certainement voulu faire œuvre de sincérité. Nombre de ses jugements témoignent d'une grande clairvoyance; il a su tenir compte des circonstances; il laisse percer ses sympathies personnelles et fait preuve d'une large information. Mais la médaille comporte son revers. Il faut donc conclure : pour lecteurs avertis. R. Mols, S. J.

F. Claeys-Boúúaert. — *Contribution à l'histoire économique de l'ancienne Université de Louvain.* Coll. Bibliothèque de la Revue d'Histoire ecclésiastique, 32. Louvain, Publications Universitaires, 1959, 25 × 16 cm., 86 p. Prix : 80 frs.

L'auteur, qui a publié, il y a trois ans, une importante collection d'études et et de documents sur l'histoire de l'ancienne université de Louvain, présente aujourd'hui, en guise de complément, quelques notices sur son histoire économique et financière. En notre monde sublunaire, même les hauts-lieux de l'esprit sont sujets à des nécessités plus prosaïques, qui trop souvent furent négligées par les historiens, malgré leur importance. Aussi les amis de notre Alma Mater sauront-ils gré à l'auteur de leur avoir fait connaître comment évoluèrent, au cours de l'Ancien Régime, les revenus et les propriétés universitaires, les bourses, fondations et subsides, la situation financière des quatre pédagogies (du lis, du porc, du château et du faucon), celle des 31 collèges, les traitements des professeurs, les exemptions d'impôts et de taxes, et quelques autres sujets du même ordre, comme les droits d'inscriptions et les gratifications à accorder à l'occasion des promotions (le doctorat en médecine était si coûteux que la plupart des étudiants se contentaient de la licence). L'exposé est fait de première main et la compétence de l'auteur est garante de sa valeur. On s'étonnera néanmoins de voir affirmer que le produit des accises urbaines sur le vin et la bière, dont une part devait être versée à l'université, « resta longtemps peu considérable », puisqu'il est notoire que ces accises formaient la principale source de revenus de la ville. A moins que la part revenant à l'université n'ait été minime. Les répertoires et documents publiés en appendice pourront aussi être très utiles. R. Mols, S. J.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Religion et Théologie

O. Samuel. — *Die religiösen und nichtreligiösen Offenbarungsbegriffe.* Coll. Theologische Forschung, 16. Hamburg-Bergstedt, H. Reich, 1958, 23 × 16 cm., 368 p. Prix : 18 marks. — Le but de l'auteur est de donner une interprétation philosophique des données de la Révélation, et plus précisément de la doctrine chrétienne telle qu'elle est entendue dans le protestantisme. Il introduit des concepts philosophiques nouveaux, notamment ceux de « méontologique » et de « méontique », c'est-à-dire de l'être en tant que non-être, et applique aussi à la théologie certaines notions logistiques ou « quasi-logistiques ». On trouvera donc dans cet ouvrage tout un système de pensée original, avec une discussion des vues de théologiens actuels comme Barth et Bultmann, et une longue analyse de la conception kantienne de l'ontologie. — J. G.

Chan. Jean Vieujean. — *La religion vivante.* Aux sources intérieures du problème religieux. Coll. « Cité chrétienne ». Tournai, Casterman, 1954, 20 × 13 cm., 256 p. Prix : 63 frs. — L'ouvrage de M. le Chan. Vieujean est une introduction au problème religieux, jusqu'à ses sources les plus secrètes. Le premier mouvement pour connaître Dieu et son appel est de rentrer en soi-même, estimait S. Augustin ; l'A. commence donc par nous engager à ce recueillement et au problème de sincérité avec soi-même qu'il implique, afin de retrouver en nous-même cette faim du Dieu vivant. Dans un second chapitre l'A. envisage l'activité religieuse, dont on cherche à caractériser l'essence en la distinguant des autres domaines de l'activité humaine, scientifique ou philosophique, technique ou morale ; ensuite, il aborde le mystère chrétien qu'il détermine par un certain nombre de traits avant de manifester les défigurations que lui apporte le sujet qui y adhère. Un dernier chapitre nous présente un exposé sur la foi, en tant qu'elle est un assentiment religieux ferme. On connaît assez le style personnel de l'A., son réalisme psychologique et ses qualités de pédagogue pour qu'il soit superflu de recommander un tel ouvrage, dont l'importance et l'actualité n'échapperont pas à ceux qui s'interrogent sur les fondements de leur adhésion religieuse, au sein d'un monde qui a quasi perdu la catégorie du sacré. — G. D.

H. Cornelis, O.P. — *La libération de l'homme dans les religions païennes.* Coll. Etudes religieuses, n° 730. Paris, Office général du livre, 1958, 19 × 13 cm., 88 p. Prix : 240 frs. — Le but de l'auteur est de mettre en relief l'essentielle différence qui demeure entre le catholicisme et les religions de salut, même si des points communs produisent l'illusion de rapprochements légitimes. Il passe donc en revue les conceptions religieuses de l'Inde, de l'ancienne Egypte, des milieux babyloniens, le zoroastrisme, les mystères de salut, les remous philosophiques et mythiques qui agitèrent le monde occidental aux débuts de l'ère chrétienne. L'exposé est bref et fort rapide, mais il donne les repères indispensables et les conclusions justes. On trouvera volontiers qu'il offre ou trop ou trop peu ! Il faut considérer ce petit livre plutôt comme un point de départ de discussions pour des lecteurs désireux d'approfondir ensuite les thèmes de l'histoire des religions. — C. D.

J. V. Linden, S. J. et W. T. Costello, S. J. — *Les fondements de la religion.* L'existence de Dieu. L'immortalité de l'âme. Le caractère libre de la volonté. Coll. Bibliothèque scientifique. Paris, Payot, 1957, 23 × 14 cm., 308 p. Prix : 1.200 frs. — La matière de ce livre est destinée aux adolescents des écoles et aux mentalités simples à qui conviennent assurément les affirmations nettes et définitives, ne s'embarrassant pas des complications de l'exigence scientifique. Nous craignons qu'il y ait malentendu et même danger, quand on présente le même volume dans les milieux de langue française, sous le patronage de la « Bibliothèque scientifique », comme « une réponse aux attaques modernes contre la religion ». — C. D.

R. Ernst. — *Y a-t-il encore des révélations?* Coll. Etudes religieuses, n° 734. Bruxelles, La pensée catholique, 1958, 19 × 13 cm., 72 p. Prix : 24 frs. — D'ordinaire, en théologie, on fait la distinction, entre la Révélation publique et les révélations privées. L'auteur voudrait faire admettre une catégorie intermédiaire, les révélations charismatiques publiques, comme par exemple les révélations du Sacré-Cœur à sainte Marguerite-Marie ou les apparitions de Fatima. Il s'agit en effet, observe-t-il, de révélations où Dieu, par une personne douée de charismes, s'adresse notoirement à tous les chrétiens. On peut admettre ce point de vue, tout en ne négligeant pas la norme sagement énoncée par Benoît XIV, d'après laquelle les apparitions ou révélations ne peuvent jamais faire l'objet d'une foi divine, mais seulement d'un assentiment de foi humaine. — J. G.

Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie. Eine Vortragsreihe. Coll. Kröners Taschenausgabe, Band 230. Stuttgart, Kröner, 1955, 18 × 11 cm., 164 p. Prix : 5,50 marks. — Les temps ont changé. Savants et théologiens peuvent désormais se réunir et affronter en commun le thème de l'évolution. Autrefois, c'est une cruelle alternative qui se serait posée : il fallait, pensait-on, ou bien rejeter le fait scientifique, ou bien abandonner sa foi. C'est conscients de ce progrès que se sont rencontrés les auteurs de ce livre. Neuf conférences relativement brèves et une discussion en forment la matière. Le point de vue des sciences religieuses est donné d'abord, dans les deux premiers exposés, sous forme d'étude de la représentation de l'origine du monde dans les religions évoluées (G. Mensching) et dans la Bible (G. von Rad, professeur à l'université de Heidelberg). Ensuite, après les conférences où les savants ont la parole, la signification propre de la foi en la création est analysée par le Dr Bornkamm (lui aussi de l'université de Heidelberg). Cette foi ne nous enseigne pas une théorie cosmogonique; elle nous fait entrer en contact avec un Dieu distinct du monde, qui nous interpelle personnellement, nous libérant du monde. Ainsi création et salut sont intimement liés. — C. D.

Th. Soiron, O.F.M. — *La condition du théologien.* Coll. Credo. Paris, Plon, 1953, 19 × 12 cm., 196 p. Prix : 450 frs. — Cette traduction française de l'essai du P. Soiron O.F.M. « Heilige Theologie » inaugure la collection « Credo », s'adressant aux chrétiens cultivés et destinée à approfondir leur foi. S'inspirant de la doctrine de saint Bonaventure et de Duns Scot, l'A. y étudie la tâche propre de la théologie et les conditions du travail théologique : son rapport avec la Parole de Dieu et la foi vivante, celle qui s'achève en sainteté de vie; sa dimension ecclésiale qui détermine l'aspect communautaire et essentiellement pastoral du beau métier de théologien. Ecrit avec cœur et par un maître, bien traduit par ailleurs, ce livre est une excellente introduction au travail et à l'enseignement théologiques que professeurs et étudiants trouveront profit à méditer. — G. D.

Saint Thomas d'Aquin. — *Contra Gentiles. Livre deuxième.* Texte de l'édition léonine. Trad. de M. Corvez et de L.-J. Moreau. Paris, Lethielleux, 1958, 24 × 19 cm., 446 p. Prix : 2.450 frs broché; 2.950 frs relié. — Nous signalons avec joie le dernier livre paru de cette excellente édition, qui vient de nous parvenir. Seul manque encore le t. I. Mêmes caractéristiques, mêmes mérites que les t. III et IV, déjà recommandés à nos lecteurs. Très soigneusement faite, la traduction française aide à l'intelligence du texte latin. Sobre et dense introduction de quatre pages, du P. Moreau. Nous aurions aimé y trouver un usage un peu différent et une explication de certains mots qui peuvent éclairer ou fausser l'intelligence objective du texte : épistémologique, métaphysique, théodicée, théologique, théocentrique. — A. H.

M.-J. Scheeben. — *Les mystères du christianisme.* Essence, signification et synthèse. Edit. Fr. Fuchs. Coll. Bibliothèque Historique. Nouv. édit., Paris, Payot, 1958, 23 × 14 cm., 270 p. Prix : 1.200 frs. — Comme les ouvrages de Scheeben ne sont pas de lecture facile, une édition abrégée des « Mystères

du christianisme » a été publiée en Allemagne par Frédéric Fuchs. Cette édition ne se borne pas à omettre bon nombre de pages ; elle résume, réordonne et vulgarise les idées exprimées par l'auteur. La traduction française rendra ces idées plus accessibles au grand public. — J. G.

M.-D. PHILIPPE, O.P. — *Un seul Dieu tu adoreras.* Coll. Je sais - Je crois. Encyclopédie du catholique au XX^e siècle, 16. Paris, A. Fayard, 1958, 19 × 14 cm., 124 p. Prix : 350 frs. — Pour faire comprendre ce qu'est l'adoration de Dieu, l'auteur s'attache principalement à mettre en lumière l'acte complet d'adoration que constitue le sacrifice de la croix. Il centre donc l'idée d'adoration sur celle du sacrifice. Il envisage d'abord les sacrifices de l'Ancien Testament, préfiguration de celui du Calvaire : ceux d'Abel, de Noé, d'Isaac, la Pâque, le sacrifice d'Elie et le sacrifice des sept frères et de leur mère. Ensuite il traite du mystère du Christ crucifié, et il en fait un excellent commentaire spirituel, en montrant comment dans ce mystère se révèlent les perfections divines. — J. G.

Mgr L.-M. MARTINEZ. — *Le Saint-Esprit.* I. *La vraie dévotion au Saint-Esprit.* Paris, Téqui, 1958, 19 × 12 cm., XXVIII-162 p. Prix : 760 frs. — Archevêque de Mexico, Mgr Martinez a publié plusieurs ouvrages de doctrine spirituelle, parmi lesquels le plus remarqué a été celui qui traite du Saint-Esprit. La première partie, maintenant traduite en français, explique d'abord ce qu'est le Saint-Esprit et sa manière d'opérer dans l'âme, puis la pratique des vertus théologales, la dévotion envers l'Esprit Saint et la mission de celui-ci, qui en nous conduisant au Verbe et au Père, nous conduit à l'amour total. Dans ces pages ardentes et chaleureuses on trouvera non seulement une doctrine simple et solide mais le rayonnement de cette « âme toute en fleur », qui était celle du grand évêque. — J. G.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

AHLSTRÖM, G. W. — *Psalm 89.* Lund, Gleerup, 1959, 228 p. 25 cour.

BACIOCCHI (J. DE), S.M. — *La vie sacramentaire de l'Eglise.* Paris, Edit. du Cerf, 1959, 240 p. 660 frs.

BEA, A., S. J., H. RAHNER, S. J., H. RONDET, S. J. et F. SCHWENDIMANN, S. J. — *Cor Iesu.* I. *Pars theologica.* II. *Pars historica et pastoralis.* 2 vols, Rome, Herder, 1959, XVI-780 et VI-662 p. 12.000 lires broché ; 14.000 lires relié.

BERTSCHE L., S.O.Cist. — *Epouse du Christ.* II. Tournai, Casterman, 1959, 148 p. 63 frs.

BIÉLER, A. — *La pensée économique et sociale de Calvin.* Genève, Librairie de l'Université, 1959, XVI-562 p. 25 frs.

BIROU A. — *Sociologie et religion.* Paris, Edit. Ouvrières, 1959, 265 p. 1.440 frs.

BOGLIOLO L. — *Il problema della filosofia cristiana.* Brescia, Morcelliana, 1959, 292 p. 800 lires.

BRETON (St.). — *Approches phénoménologiques de l'idée d'être.* Paris-Lyon, Vitte, 1959, 254 p. 2.100 frs.

CARRÉ A.-M., O.P. — *Le vrai visage du prêtre.* Paris, Edit. du Cerf, 1959, 176 p. 600 frs.

CHADWICK H. — *The Sentences of Sextus.* Cambridge, University Press, 1959, XII-194 p. 30 sh.

COHEN M. — *La grande invention de l'écriture et son évolution. Texte. Documentation et index. Planches.* 3 vols, Paris, Klincksieck, 1958, XII-471 et VI-228 p., 95 pl.

Contributi dell'Istituto di Psicologia. Serie XXII. Milan, Vita e Pensiero, 1959, VIII-372 p. 7.000 lires.

CORTI G. — *La Città sul Monte.* Milan, Vita e Pensiero, 1959, 92 p. 500 lires.

DEÉR J. — *The Dynastic Porphyry Tombs of the Norman Period in Sicily.* Locust Valley (N.Y.), J. J. Augustin, 1959, XVIII-188 p., 220 reprod. $ 8.00.

DE FRAINE J., S. J. — *Adam et son lignage.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1959, 319 p. 180 frs.

DORESSE J. — *Les livres secrets des Gnostiques d'Egypte.* II. *L'évangile selon Thomas ou les paroles secrètes de Jésus.* Paris, Plon, 1959, VIII-244 p., 5 ill. 900 frs.

ECKHART (Meister). — *Die lateinischen Werke.* Band I. Lief. 4-5. Band II. Lief. 5-6. Stuttgart, Kohlhammer, 1959-1958, p. 225-352 et 257-384. 19,20 marks.

FLICK M., S. J. et Z. ALSZEGHY, S. J. — *Il Creatore.* Florence, Libreria Editrice Fiorentina, 1959, 470 p. 2.200 lires.

Former des apôtres. 3. Rome, Palazzo della Congregazioni, 1959, 241 p. 3.200 lires les 3 vols.

GARRIGA (P. TENA), Pbro. — *La palabra ekklesia.* Barcelone, Casulleras, 1958, 314 p.

GASNIER M., O.P. — *Ma confirmation.* Tournai, Casterman, 1959, 164 p. 63 frs.

GILL J., S. J. — *The Council of Florence.* Cambridge, University Press, 1959, XVIII-453 p. 47/6 d.

HAMMAN A., O.F.M. — *L'apostolato del cristiano.* Milan, Vita e Pensiero, 1959, VI-201 p. 650 lires.

HAYEN A., S. J. — *La communication de l'être d'après saint Thomas d'Aquin.* Tome 2. *L'ordre philosophique de saint Thomas.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1959, 355 p. 246 frs.

HERNANDEZ A. S., S. J. — *Iglesias de Oriente.* Santander, Sal Terrae, 1959, 541 p. 85 ptas.

HIERONYMUS PRESBYTERUS (S.). — *Opera.* Pars I. *Opera exegetica.* I. Turnhout, Brepols, 1959, LXVI-420 p.

Histoire universelle des missions catholiques. 4. *L'Eglise catholique face au monde non chrétien.* Paris, Grund, 1959, 413 p., 64 pl.

HUDON G., O.M.I. — *La perfection chrétienne d'après les sermons de saint Léon.* Paris, Edit. du Cerf, 1959, 275 p. 990 frs.

HUNERMANN G. — *Le vainqueur du grappin. Vie du saint curé d'Ars.* 3e édit., Tournai, Casterman, 1958, 304 p. 90 frs.

Initiation aux problèmes d'outre-mer. Lyon, Chronique sociale de France, 1959, 366 p. 1010 frs.

KARRER O. — *Neues Testament.* Munich, Ars Sacra, 1959, 820 p., 2 cartes. 11,80 marks.

KIRK G. S. et J. E. RAVEN. — *The Presocratic Philosophers.* Cambridge, University Press, 1957, XII-487 p. 55 sh.

KITTEL G. et G. FRIEDRICH. — *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.* Band VI, Lief. 14. Stuttgart, Kohlhammer, 1959, p. 833-896. 4,60 marks.

LAGARDE (G. DE). — *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge.* II. *Secteur social de la scolastique.* 2e édit., Louvain, Nauwelaerts, 1958, VIII-344 p. 270 frs.

LAZZARINI A. — *Jean XXIII. Sa vie, sa personnalité.* Tournai, Casterman, 1959, 176 p., 25 phot. 90 frs.

LECLERCQ J., O.S.B. — *L'idée de la royauté du Christ au Moyen Age.* Paris, Edit. du Cerf, 1959, 232 p., 5 h.-t. 1.500 frs.

LESTAPIS (S. DE), S. J. — *La limitation des naissances.* Paris, Spes, 1959, 316 p.

LILJE H. — *L'apocalypse, le dernier livre de la Bible.* Paris, Payot, 1959, 294 p. 1.800 frs.

LOUIS-LEFEBVRE M.-Th. — *Ecrits spirituels et paroles de l'abbé Huvelin.* Paris, Lethielleux, 1959, 200 p. 780 frs.

LOWE E. A. — *Codices latini antiquiores.* Part VIII : *Germany : Altenburg-Leipzig.* Oxford, Clarendon Press, 1959, XII-69 p., 56 pl.

MAY G. — *Die geistliche Gerichtsbarkeit des Erzbischofs von Mainz im Thüringen des späten Mittelalters.* Leipzig, St. Benno-Verlag, 1956, XXIV-338 p. 20 marks.

MENNESSIER A.-I., O.P. — *La Vierge de Bernadette.* Paris, Edit. du Cerf, 1959, 100 p. 390 frs.

MICHAUD H. — *Sur la pierre et l'argile.* Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1958, 128 p. 5,70 frs.

MONTCHEUIL (Y. DE), S. J. — *L'Eglise et le monde actuel.* 2e édit., Paris, Témoignage chrétien, 1958, 192 p. 500 frs.

MURPHY E. L., S. J. — *Teach Ye All Nations Matt. 28: 19. The Principles of Catholic Missionary Work.* New York, 1958, x-234 p. $ 2.75.

NGUYEN HUU TRONG. — *Le clergé national dans la fondation de l'Eglise au Viet-Nam. Les origines du clergé vietnamien.* Saïgon, 232/19 Duóng Hiên-Vuong, 1959, 291 p. 85 $.

Note sur la Doctrine Sociale de l'Eglise en Matière Scolaire. Paris, Lethielleux, 1959, 24 p. 100 frs.

OGGIONI C. et G. BIFFI. — *Introduzione alla vita liturgica.* Milan, Vita e Pensiero, 1959, 308 p. 1.000 lires.

OLGIATI Fr. — *Giovanni XXIII.* 2e édit., Milan, Vita e Pensiero, 1959, 66 p.

PEREGO A. — *La creazione.* Brescia, Morcelliana, 1958, 276 p. 800 lires.

PHOTIUS. — *Bibliothèque.* Tome I : *Codices 1-84.* Edit. R. HENRY. Paris, Les Belles Lettres, 1959, LII, 202 et 191 p.

RABAU J. (Chan.). — *La messe.* Tournai, Centre diocésain de documentation, 1959, IV-200 p. 79 frs.

RAHNER K. — *Dangers dans le catholicisme d'aujourd'hui.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1959, 136 p. 480 frs fr. ou 50 frs b.

RAVIER A., S. J. — *Un prêtre parmi le peuple de Dieu. Le curé d'Ars.* Paris, Guy Victor, 1959, 79 p., 10 ill. 930 frs.

RENIÉ J., S.M. — *Manuel d'écriture sainte.* IV. *Les évangiles.* 5e édit., Paris-Lyon, Vitte, 1956, 795 p.

RENOU A. et M. BÉATRIX. — *La Vierge et les femmes de Palestine.* Paris, Gabalda, 1959, 240 p. 870 frs.

RIVA C. — *Antonio Rosmini nel primo centenario della morte.* Florence, Sansoni, 1958, VIII-274 p. 2.000 lires.

SALVATOR P. — *Mon frère Antoine. Vie et Fioretti de saint Antoine de Padoue.* Paris, Lethielleux, 1959, 152 p. 700 frs.

SCHNACKENBURG. — *Gottes Herrschaft und Reich.* Fribourg-en-Br., Herder, 1959, XVI-256 p. 21,50 marks.

SCHULTE R., O.S.B. — *Die Messe als Opfer der Kirche.* Munster, Aschendorff, 1959, XVI-197 p. 17,80 marks.

SENARCLENS (J. DE). — *Héritiers de la Réformation. 2. Le centre de la foi.* Genève, Labor et Fides, 1959, 281 p.

STAUDINGER J., S. J. — *Holiness of the Priesthood. Meditations and Readings for Priests.* Dublin, Clonmore et Reynolds, 1958, 546 p. 30 sh.

STIERLI J., S. J. — *Messagers du Christ.* Tournai, Casterman, 1959, 156 p. 72 frs.

Tempo e eternità. Padoue, Cedam, 1959, 200 p. Abonnement annuel : 3.500 lires.

TONQUÉDEC (J. DE), S. J. — *La philosophie de la nature.* I. *La nature en général. 3. Le mouvement. L'espace et le temps. Les catégories de l'accident cosmique.* Paris, Lethielleux, 1959, 192 p. 1.500 frs.

Vade-mecum à l'usage du clergé. Tournai, Centre Diocésain de Documentation, 1959, 348 p. 100 frs.

VAN DE WINCKEL E. — *De l'inconscient à Dieu.* Paris, Aubier, 1959, 222 p. 117 frs b.

VAN LEEUWEN B., O.F.M. — *Het gemengde huwelijk.* Assen, Van Gorcum, 1959, XII-424 p. 18,50 flor. broché ; 21 flor. relié.

VANNESTE J., S. J. — *Le mystère de Dieu.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1959, 266 p. 1.950 fr fr. ou 180 fr. b.

VIALATOUX J. — *Le peuplement humain.* II. *Doctrines et théories. Signification humaine du mariage.* Paris, Edit. Ouvrières, 1959, 717 p.

WEBER W. — *Wirtschaftsethik am Vorabend des Liberalismus.* Munster, Aschendorff, 1959, 218 p. 14,80 marks broché ; 16,80 marks relié.

WELTE B. — *L'esprit, vie des chrétiens.* Paris, Edit. de l'Orante, 1959, 109 p.

WETTER Fr. — *Die Lehre Benedikt XII vom intensiven Wachstum der Gottesschau.* Rome, Univers. Grégorienne, 1958, VIII-236 p. 2.000 lires.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-Délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium.*